ŒUVRES

DE

S. LIGUORI

IMPRIMERIE JULES MOUREAU

A SAINT-QUENTIN.

ŒUVRES

DE

S. LIGUORI

DOCTEUR DE L'ÉGLISE

Traduites de l'italien et mises en ordre

PAR

MM. LES ABBÉS VIDAL, DELALLE ET BOUSQUET

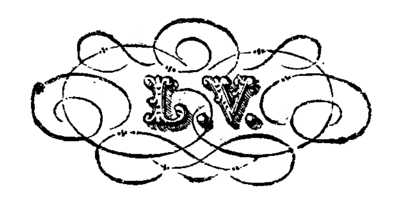
Nouvelle édition, revue et corrigée

PAR

M. l'abbé A. C. PELTIER

Chanoine honoraire de Reims et de Saint-Denis de la Réunion

TOME PREMIER



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

13, RUE DELAMBRE, 13.

1876

PRÉFACE

DE CETTE NOUVELLE ÉDITION

Les œuvres de saint Alphonse de Liguori se recommandent d'elles-mêmes : ce sont les œuvres d'un saint, et d'un docteur de l'Eglise, suscité de Dieu en ces derniers temps pour réveiller la foi dans les esprits et ranimer dans les cœurs le feu divin de la charité. En ces deux mots c'est tout dire.

Il nous suffira donc d'exposer brièvement l'ordre que nous nous sommes permis de suivre dans cette édition.

Au lieu de commencer, comme nos devanciers, par la partie ascétique, il nous a semblé plus rationnel de donner d'abord la partie dogmatique, comme posant les fondements de tout le reste, car bien croire, pouvons-nous dire ici avec Bossuet, est le fondement de bien vivre. Ainsi, la partie morale viendra naturellement à la suite de cette première partie, et la partie ascétique, qui a pour principal objet les pratiques de perfection, formera le couronnement des deux premières.

On voit par cela seul que nous ne nous sommes point attaché à suivre l'ordre des époques où ont paru les divers opuscules qui devront entrer dans chacune de ces parties.

Bornons-nous pour le moment à indiquer les traités que contiendra chacun des cinq volumes de cette première, qui est, comme nous venons de l'annoncer, la partie dogmatique.

Le premier débute par le traité des *Vérités de la foi,* publié pour la première fois, en 1767, et dont l'objet est de présenter successivement la défense de ces mêmes vérités : 1° contre les matérialistes, ou qui nient sans détour, ou qui du moins révoquent en doute son existence ; 2° contre les déistes, qui rejettent la révélation ; 3° contre les hérétiques, qui s'attaquent à l'autorité de l'Eglise. A la suite de ce traité, divisé, comme on le voit, en trois parties, l'auteur avait placé la réfutation, faite à part des autres, du livre d'Helvétius, intitulé *De l'esprit.* Nous avons trouvé plus à propos de mettre immédiatement à la suite de la première partie, dirigée contre les matérialistes, cette réfutation d'un livre qu'on eût mieux fait d'intituler *De la matière.*

La troisième partie, qui est contre les hérétiques, se terminant par la démonstration du pouvoir monarchique établi dans l'Eglise par Jésus-Christ, il nous a paru convenable d'y joindre la *Défense du suprême pouvoir du Pape,* publiée en latin par saint Alphonse, contre le pseudonyme Justin Febronius. Cette œuvre de ténèbres ayant été rendue publique en 1763, ce doit être fort peu de temps après, et peut-être même dès l'année suivante, que saint Alphonse a composé ce nouvel écrit, puisqu'il n'y est fait nulle mention de la condamnation portée par Clément XIII contre le livre qui en fait l'objet. Nous en reproduisons la traduction en même temps que le texte latin lui-même, en présentant sur chaque page ce dernier au-dessous de l'autre pour la plus grande commodité des lecteurs. Mais par là même cet autre ouvrage s'est trouvé trop volumineux pour entrer tout entier dans un même volume avec les *Vérites de la foi;* c'est pourquoi nous sommes obligés d'en renvoyer les derniers chapitres au tome suivant.

Le tome II contiendra donc : 1° ces derniers chapitres de la *Défense du suprême pouvoir du Souverain-Pontife contre Febronius,* puis le traité intitulé : *La Vérité de la foi rendue évidente par ses motifs ou signes de crédibilité.* Quoique ce titre ressemble presque à celui du traité qui commence ce tome-ci, il en diffère cependant en ce que l'un contient la discussion approfondie de chaque vérité de la religion prise en détail, au lieu que l'autre présentera les motifs surtout extrinsèques qui obligent notre raison d'accepter l'ensemble de toutes ces vérités. C'est en 1762 qu'a paru cet ouvrage. Il sera suivi dans cette nouvelle édition,

d'une *courte dissertation*, ainsi intitulée, *contre les matérialistes et les déistes*. L'auteur l'avait fait paraître dès 1756. C'était, pour ainsi dire, l'ébauche des deux premières parties du traité publié onze ans plus tard, et beaucoup plus considérable, des *Vérités de la foi*.

Le tome II contiendra en outre l'opuscule intitulé *Réflexions sur la révélation contre les déistes*. On peut donc considérer encore cet autre écrit comme un appendice à ajouter à la deuxième partie du grand traité des *Vérités de la foi*. L'auteur y démontre que la révélation n'est contraire ni à la raison, ni au bonheur de l'homme, ni à la tranquillité publique.

Viendra ensuite la *Conduite admirable de la divine Providence dans l'œuvre du salut de l'homme*. C'est l'histoire abrégée de toute la suite de la religion depuis la création du premier homme jusqu'à ces derniers temps, et l'auteur nous semble s'y être proposé de reprendre comme en sous-œuvre le *Discours* de Bossuet *sur l'histoire universelle*, qu'il cite du reste à plus d'une reprise. Cet ouvrage, dédié au pape Pie VI, qui y répondit par un bref de félicitation, a paru en 1775.

Enfin, ce même volume se terminera par une suite de *Dissertations dogmatiques et morales sur les fins dernières de l'homme*, ouvrage publié à la suite du précédent, dans le courant de l'année 1776.

Le tome III contiendra l'*Histoire des hérésies*, et ensuite leur *Réfutation*, l'une et l'autre comprises aussi sous le titre général de *Triomphe de l'Eglise*. Pour que le volume ne soit pas trop considérable, nous renverrons au tome qui le suivra une bonne partie de ce dernier traité, c'est-à-dire de la réfutation des hérésies, dont le précédent aura fait l'histoire entière.

Le tome IV comprendra donc d'abord la suite et la fin de la *Réfutation des hérésies*, puis un autre *Traité contre les hérétiques modernes*, publié en 1769, où l'auteur justifie successivement les dogmes définis par le concile de Trente contre les protestants.

Le tome V et dernier ne sera pas le moins intéressant. Il contiendra : 1° la fin du *Traité contre les hérétiques*, qui n'aura pas pu entrer tout entier dans le tome précédent ; 2° la *Réfutation* d'un pamphlet intitulé *De la Prédication*, publié en 1767, à la suite de celle du livre d'Helvétius ; 3° l'opuscule publié en 1777,

sur *la fidélité des sujets ;* 4° l'ouvrage plus considérable que les précédents, intitulé *Les victoires des martyrs*, publié en 1774 ; 5° le traité encore plus remarquable intitulé *Le grand moyen de la prière*, publié trois ans après, qui nous donnera la clef de la manière dont l'auteur entendait concilier la doctrine de la prédestination gratuite avec la volonté générale que nous attribuons à Dieu de sauver tous les hommes. Cet important ouvrage parut donc aussi en 1777, mais avant l'opuscule de la *fidélité des sujets*. Le *Petit traité de la prière,* qui n'est qu'un abrégé du précédent, terminera le cinquième volume et en même temps toute cette première partie, qui est bien la partie dogmatique : car, en vérité, nous ne savons pourquoi nos devanciers s'étaient avisés de ranger dans la partie ascétique ces deux derniers traités de la prière. C'est apparemment ce mot même de *prière* qui leur a fait illusion.

LES

VÉRITÉS DE LA FOI

Qui non crediderit condemnabitur.
(MARC., XVI, 16.)

A MARIE, MÈRE DE DIEU.

PUISSANTE REINE,

Voyant et déplorant les maux que, dans ces temps malheureux, les incrédules causent au peuple chrétien, et désirant y voir apporter remède, comme une semblable tâche est au-dessus de mes forces, j'ai voulu, avant de mourir, m'appliquer du moins à découvrir leurs erreurs et à les réfuter, afin que l'imprudente jeunesse ne soit plus victime de leurs sophismes. C'est dans cette vue que je me suis occupé de publier cet ouvrage; mais quel bien pourra-t-il produire, s'il n'a pas votre faveur pour appui? O Marie! vous voyez du haut des cieux la perte de tant d'âmes, que l'enfer a conquises, au moyen de ces erreurs, aujourd'hui répandues dans plusieurs royaumes où régnait auparavant la pureté de la foi. Mais n'êtes-vous pas, Marie, celle à qui a été accordée la gloire de confondre et d'anéantir toutes les hérésies? L'Eglise dit de vous : *Cunctas hæreses*

interemisti in universo mundo. C'est donc à vous qu'il appartient d'abattre de votre main puissante ces ennemis de la croix de Jésus-Christ ; aidez-nous, conséquemment, ô sainte mère de Dieu, à nous préserver des maux que trame l'enfer contre tant d'âmes trop exposées ; et, pour cela, daignez prendre aussi sous votre protection ce petit livre que j'ose vous offrir, afin que ceux qui le liront ne se laissent point séduire par les sophismes de ces modernes incrédules, et que, si quelqu'un avait le malheur de s'en laisser éblouir, il ouvre enfin les yeux, et reconnaisse la vérité de notre sainte foi, sans laquelle il n'y a point à espérer le salut.

PREMIÈRE PARTIE

CONTRE LES MATÉRIALISTES QUI NIENT L'EXISTENCE DE DIEU.

CHAPITRE PREMIER.

But de l'ouvrage.

1. La maxime en vogue aujourd'hui parmi certains écrivains modernes est qu'on doit vénérer les vérités de la foi, mais en même temps ne pas dédaigner les lumières de la raison naturelle que l'homme a reçue pour distinguer le vrai du faux ; de là ils ont inféré la liberté de penser, et de celle-ci ils sont venus à la liberté de douter des vérités de la foi qui ne leur semblent pas conformes à la raison. C'est ainsi que, dans ces derniers temps, on a publié quantité de livres pestilentiels, remplis d'impiétés, mais sous mille formes différentes et même opposées. Ces livres sont écrits en français, et portent divers titres spécieux, comme les *Mœurs, l'Esprit, l'Examen de la Religion, la Religion des Dames, le Traité de la Raison humaine, Pensées philosophiques, le Telliamed, l'Emile, Vertus des Païens, Philosophie du Bon Sens, l'Esprit des Lois, la Continuation de la Défense de l'Esprit des Lois, les Lettres de la Religion essentielle à l'Homme, les Lettres juives, les Princesses du Malabar, le Célibat philosophique, l'Analyse de Bayle, le Dictionnaire encyclopédique* et les ouvrages faits pour sa défense, *le Contrat social, le Dictionnaire philosophique, les Lettres de la Montagne, la Lettre sur l'Histoire générale, le Despotisme oriental,* des *Nouvelles,* des *Satires,* des *Romans,* des *Tragédies,* et autres semblables. De ces ouvrages, l'un affirme que la religion est née de la raison d'état, un autre de la crainte des peines; celui-ci nie l'existence de Dieu, celui-là soutient que tout est matière : tel autre reconnaît un Dieu, mais rejette la religion révélée; tel autre nie la divine providence, et prétend que Dieu ne se met point en peine de ses créatures; un autre, que l'âme de l'homme est de même

espèce que celle des brutes, et que, par conséquent, elle agit par nécessité et sans liberté ; un autre, que l'âme meurt avec le corps ; un autre, qu'elle ne meurt pas, mais que, pour elle, il n'y a pas de châtiments dans l'autre vie ; un autre, qu'il y en a, mais que ces châtiments sont temporels, et non éternels ; un autre, que nous ne devons observer d'autres règles de vie, que celle que nous dicte l'intérêt ou le plaisir, comme le soutient Helvétius dans son infâme livre intitulé l'*Esprit,* qui circule dans bien des mains. Vers la fin de notre troisième partie, nous en exposerons brièvement, pour les réfuter, les maximes les plus saillantes et les plus pernicieuses. Tous ces écrivains sont menteurs et fourbes : parfois ils donnent pour certaines et indubitables des choses qui sont certainement fausses. De plus, ils affectent de vénérer les choses saintes, les livres de Moïse, l'Évangile et la religion; et puis ils s'en vont de ci, de là, répandre l'écume empoisonnée de leurs erreurs, afin de mieux tromper les simples ou les ignorants.

2. Les auteurs de ces livres impies sont : Hobbes, Spinosa, Collins, Tolland, d'Argens, Voltaire, Tindall, Montaigne, Wolston, Saint-Évremond, Shcaftesbury, Locke et bien d'autres; au point que Le Moine cite une lettre pastorale du soi-disant évêque de Londres, où le prélat anglican se plaint du grand nombre de livres récemment publiés en Angleterre, en Hollande et ailleurs, tous imbus de déisme ou de matérialisme.

Quoique en désaccord entre eux, ces auteurs sont tous d'accord pour combattre la religion, les uns ouvertement, les autres indirectement, en entremêlant des textes de l'Ecriture, des passages d'auteurs païens, des recherches d'érudition, de courtes anecdotes, mais confusément, sans preuves à l'appui, sans ordre et sans fidélité !

L'impie Pierre Bayle est celui qui fournit les matériaux à tous ces écrivains détestables ; son livre est le recueil de toutes leurs impiétés, et tantôt il en prend la défense, tantôt il les combat, de sorte que son but n'est autre que de mettre tout en doute, les erreurs des incrédules, comme les vérités de la foi, pour en conclure, en définitive, qu'il n'y a ni vérité certaine que nous

devions croire, ni religion vraie que nous devions embrasser [1] Le pyrrhonisme, qui consiste à révoquer en doute toutes les vérités, est, de tous les systèmes, le plus pernicieux, puisqu'il n'admet aucun principe, quelque certain et évident qu'il soit; de sorte qu'il n'y a aucun moyen de convaincre les partisans de ce système absurde et stupide; comme ils doutent des principes les plus certains, aucune raison ne peut les convaincre. Mais sont-ce des êtres raisonnables, que ces hommes, sur qui aucune raison ne peut avoir de prise? Les pyrrhoniens, et particulièrement Bayle, à qui viennent se joindre Lamothe-Levayer et Montaigne, prétendent que ce système est le moyen le plus propre à captiver les intelligences sous l'obéissance de la foi. Voilà, en vérité, une piété de belle espèce! Sans doute, à l'égard des dogmes que la religion nous enseigne et qui sont supérieurs à notre intelligence, nous devons, ainsi que le dit saint Paul, captiver notre entendement sous l'obéissance de la

1. Pierre Bayle, de la religion prétendue réformée, naquit à Carlat, petite ville du comté de Foix, le 18 novembre 1647, de Guillaume Bayle, pasteur de cette ville. A l'âge de vingt-deux ans, par les conseils du curé de Puy-Laurens, chez qui il étudiait, Bayle se fit catholique; mais sa conversion ne dura pas plus de dix-sept mois, et il redevint protestant. Il se réfugia à Genève pour se conformer à l'édit du roi, qui ne permettait pas le séjour en France à ceux qui étaient retombés dans l'hérésie. Malgré cela Bayle se rendit à Paris, et obtint ensuite une chaire de philosophie à Sedan; il n'y demeura pas longtemps, parce que le roi en supprima l'académie. Il fut alors obligé de se réfugier en Hollande, où il enseigna la philosophie et l'histoire, à Rotterdam, avec une pension de 500 florins : mais ayant publié un livre intitulé : *Avis aux réfugiés*, cet ouvrage fut combattu par M. Jurieu, qui, l'ayant dénoncé comme contraire à la religion, obtint que Bayle fût privé de son emploi. Il avait de l'érudition; mais il avoue lui-même que ses écrits ne fournissent aux savants que *des combinaisons indigestes et mal digérées*. Mieux aurait valu qu'il n'eût jamais écrit; car ses livres ont causé de grands dommages parmi les chrétiens. Bayle mourut en 1706, le 28 décembre, à l'âge de 59 ans. Il composa plusieurs ouvrages qu'il est inutile de mentionner ici. Il défendit la religion prétendue réformée dans les *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, qui ne parurent qu'après sa mort, en 1707; mais son ouvrage le plus nuisible et véritablement pestilentiel, c'est le *Dictionnaire historique-critique*, dont la première édition fut publiée en 1696. Dans cet ouvrage, il favorise le système des manichéens sur l'origine du mal; mais le système qu'il préféra toujours, et le plus répandu dans tout l'ouvrage, c'est le pyrrhonisme.

foi ; mais il nous est nécessaire d'examiner les motifs de crédibilité pour discerner entre toutes les autres la véritable religion ; et c'est la volonté de Dieu lui-même que nous fassions usage pour cela de la raison naturelle, afin que, la vraie religion nous étant une fois connue, nous nous portions, avec le secours de la grâce, à croire tout ce qu'elle enseigne, encore que nous ne comprenions pas les mystères qu'elle nous propose. Autrement, si nous voulions embrasser à l'aveugle la première religion qui se présenterait à nous, sans nous assurer préalablement quelle est la véritable, nous pourrions nous attacher à telle religion que nous voudrions, fût-ce la juive, la mahométane, et même l'idolâtrie. Mais comment connaîtra la religion celui qui, par système, révoque en doute tout principe certain et toute vérité? Ou il sera athée, n'ayant aucune croyance, ou bien il embrassera au hasard telle religion qu'il lui plaira, quelque fausse et impie qu'elle soit. Bayle ajoute que, dans cet état de doute, nous devons *attendre de Dieu la connaissance de ce que nous devons croire*. Mais comment pourra croire à la parole de Dieu celui qui doute même de son existence, et qui rejette les arguments qui la démontrent?

3. Dorell, Anglais, mais bon catholique (*a*), se plaint de voir que les incrédules, qui autrefois évitaient d'être connus, de peur d'être traités d'impies et d'insensés, et qui, s'ils étaient infectés d'erreurs contre la foi, n'osaient pas du moins se montrer tels, aujourd'hui ne craignent pas de se montrer à découvert, et se vantent de porter leur jugement en toute liberté sur la Divinité et sur la religion, pour mériter le nom d'*esprits forts* et d'*hommes sans préjugés*. Ils prétendent par là abolir toute loi et toute règle de conduite ; et, en effet, sans la croyance en un Dieu qui récompense le bien et punit le mal, et sans les lois de la religion, l'homme devient semblable aux brutes, s'il ne devient pire : chez lui, les sens domineront la raison, l'honnêteté sera subordonnée au plaisir, la loyauté à l'intérêt, l'honneur à la vengeance ; enfin tout vice deviendra louable, pourvu

a) Aujourd'hui, grâce à Dieu, l'épithète de bon catholique ne fait plus contraste avec la qualité d'Anglais. (*Note de l'éditeur.*)

qu'il offre du profit ou qu'il flatte les sens. Écoutons ce qu'a écrit là-dessus Edmond Gibson, évêque anglican de Londres, dans une de ses lettres pastorales contre les livres des incrédules modernes (je ne recueille ici que quelques-unes de ses paroles) : *Quels piéges ne tend-on pas à l'innocence! quels blasphèmes ne vomit-on pas contre Dieu! Il semble que cette grande ville soit devenue le marché de l'irréligion, où l'on achète au prix de l'or l'art de corrompre les mœurs. Entre l'impiété et l'immoralité, la liaison est intime. L'expérience nous montre que ceux qui vivent sans la crainte de l'avenir s'abandonnent aux passions les plus criminelles, et que celui qui n'a point d'égards pour Dieu n'en aura pas davantage pour les hommes. On en est venu jusqu'à la brutalité, etc. Non contents d'être corrompus eux-mêmes, ils cherchent à corrompre les autres. On n'a pas rougi d'exposer aux yeux du peuple des bains publics avec les peintures les plus sales et les plus déshonnêtes. Quel plus funeste indice de la situation déplorable où nous vivons?*

4. Voilà les grands maux qu'entraîne avec elle la coupable liberté de penser, qui, grâce à la moderne philosophie, règne de nos jours, et cause la perte de tant de malheureux jeunes gens qui lisent ces sortes de livres, poussés par la curiosité de connaître ce qui est nouveau. Incapables de se rendre raison des sophismes qu'ils rencontrent dans cette lecture, ils commencent par chanceler dans la foi, et puis, s'abandonnant aux vices, ils en viennent à s'aveugler de plus en plus. Mais quelle audace, quelle impiété est celle de vouloir mettre en parallèle des doutes qui ont pour toute cause la faiblesse de notre raison, avec des vérités révélées par un Dieu souverainement infaillible qui est la vérité par essence! quelle audace de mettre la raison aux prises avec la foi! Dieu veut sans doute que nous fassions usage de notre faculté de penser; mais non pour comprendre la raison de tout ce qu'il nous a révélé, mais seulement pour pouvoir croire avec certitude que c'est lui qui a parlé. Une fois donc que nous nous sommes assurés que les choses qu'on nous a proposées à croire ont été révélées de Dieu, nous n'avons plus qu'à soumettre notre raison à la foi, en croyant, sur cette divine parole, tout ce que

la foi nous propose à croire, quoique nous ne puissions le comprendre, non qu'il s'y trouve rien d'opposé à la raison, mais parce que ce sont des vérités supérieures à notre raison.

5. Pour ne pas tomber dans quelque erreur, il faut donc bien distinguer la vérité de la foi d'avec les choses que la foi nous enseigne. La vérité de la foi est évidente à notre raison naturelle, mais il n'en est pas ainsi des choses qu'enseigne la foi. C'est pour cela qu'il est dit de la foi qu'elle est un flambeau qui luit parmi les ténèbres, parce qu'elle est en même temps claire et obscure. Elle est obscure, parce qu'elle nous enseigne des choses que nous ne voyons ni ne comprenons ; et c'est pourquoi l'Apôtre l'appelle « la conviction des choses qui ne se voient pas [1]. » C'est ce que demandait l'honneur dû à Dieu, ainsi que notre propre intérêt. L'honneur de Dieu demandait que l'homme soumît non-seulement à Dieu sa volonté par l'obéissance à ses préceptes, mais aussi son intelligence, par la foi à sa parole. Car quel honneur l'homme rendrait-il à Dieu, s'il ne croyait que les choses qu'il voit et qu'il comprend ? Au lieu qu'on l'honore en croyant ce qu'on ne voit pas et ce qu'on ne comprend pas, sans autre motif de le croire, que parce que Dieu l'a dit. Ce motif fait d'ailleurs que la certitude des objets de la foi, quoiqu'ils échappent à notre vue dans la vie présente, surpasse la certitude de toutes les choses que nous voyons de nos yeux, et de toutes les vérités que nous connaissons par notre esprit ; par la raison que ces vérités que nous connaissons, nous ne parvenons à les connaître qu'au moyen des sens qui souvent nous trompent, ou de notre entendement dont les aperçus nous trompent souvent aussi ; au lieu que la connaissance des vérités de la foi nous vient de Dieu même, qui ne peut se tromper ni nous tromper.

6. Notre propre intérêt ne demandait pas moins que les vérités de la foi s'offrissent à nous avec cette obscurité ; car si elles étaient évidentes, il n'y aurait plus en nous liberté de choix pour les croire, mais nécessité, de sorte qu'en y donnant notre

1. Argumentum non apparentium (*Hebr.* XI, 1).

acquiescement, nous n'aurions aucun mérite : car le mérite consiste à croire, non par nécessité, mais par le choix de notre propre volonté les choses que nous ne comprenons pas. Saint Grégoire a dit : « On n'a aucun mérite à croire des vérités dont la raison humaine met la preuve sous les yeux[1] » Et c'est pour cela que notre Sauveur a dit : « Heureux ceux qui n'ont point vu et qui ont cru néanmoins[2] »

7. D'un autre côté, cependant, notre foi est d'une clarté qui frappe tout esprit raisonnable ; car ses motifs de crédibilité sont si évidents, que le grand Pic de la Mirandole ne craignait pas de dire, que c'est non-seulement une imprudence, mais une folie de ne vouloir pas l'embrasser : folie et impiété, puisque, pour ne pas croire, il faut résister aux lumières mêmes de la raison naturelle[3] Et admirons ici la divine Providence, qui a voulu que d'un côté les vérités de la foi nous fussent incompréhensibles, afin que nous eussions du mérite à les croire ; et de l'autre, que les motifs de les croire nous fussent évidents, afin que les incrédules restent sans excuse, s'ils refusent de s'y soumettre. « Celui qui ne croira point sera condamné, a dit Jésus-Christ[4] » Hugues de Saint-Victor était donc bien autorisé à dire que « c'était avec justice que les fidèles sont récompensés pour leur foi, et les infidèles, punis pour leur infidélité[5]. » La raison humaine est donc, comme l'a dit un savant auteur, cette sage conductrice qui prend l'homme comme par la main et l'introduit dans le sanctuaire de la foi, puis, s'arrêtant sur le seuil, elle le confie à l'école de la religion, sans discourir davantage, et lui dit : Écoutez maintenant les leçons d'une maîtresse plus instruite que moi ; dorénavant, n'écoutez qu'elle ; ne me demandez plus conseil, mais acquiescez à tout ce qu'elle vous dira. Ainsi, la raison, avant de croire, examine

1. Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum.

2. Beati qui non viderunt et crediderunt (*Joan.*, xx, 29).

3. Testimonia tua, *comme le chantait David,* credibilia facta sunt nimis (*Psalm.*, XCII, 7).

4. Qui vero non crediderit, condemnabitur (*Marc*, XVI, 16).

5. Juste et fidelibus pro fide datur præmium, et infidelibus pro infidelitate supplicium.

d'abord à qui elle doit ajouter foi ; mais, quand elle s'est assurée du maître à qui elle doit se soumettre, elle croit et n'examine plus. La raison ne discute que les preuves de la véracité du révélateur et de la vérité de la révélation ; mais ces preuves, une fois acquises, elle ne discute pas les choses révélées, mais elle s'exhorte elle-même à croire à la parole de celui qui les a revélées.

8. Mais la grande difficulté, c'est que l'infidélité de l'esprit est le plus souvent le châtiment de l'infidélité du cœur, dépravé par les vices et spécialement par l'orgueil ou par l'impureté. Pour pratiquer les enseignements de la religion, il ne suffit pas d'être persuadé qu'elle est vraie ; il faut, de plus, l'aimer. L'amour joint à la foi est le principe qui fait agir. C'est ce qui faisait dire à saint Augustin que « l'amour bien ou mal dirigé est ce qui fait les bonnes et les mauvaises mœurs [1] »

9. Et il faut remarquer ici que l'homme a de la peine à aimer un objet qui le rend malheureux ; et qu'au contraire, il aime volontiers celui auquel est attaché son bonheur : pour celui-là, il renoncerait sans peine à toute autre chose. Le démon dépeint la religion catholique comme une espèce de tyran qui impose à ses sujets des fatigues et des peines, qui leur défend de satisfaire leurs désirs et les oblige à se combattre sans cesse eux-mêmes. Réfutons ce préjugé. La religion, il est vrai, s'oppose au désir des biens apparents et faux, mais non à celui du seul bien véritable ; au contraire, elle fait tout pour le satisfaire. Elle nous commande de n'aimer que Dieu, qui seul peut nous rendre heureux et satisfaire les besoins de notre cœur [2] C'est en conséquence de cette vérité que saint Augustin nous exhorte avec tant de grâce à purifier nos affections et à reverser, dans le jardin de notre cœur, cette eau courante qui, autrement, irait se perdre dans un égout [3]. Ce qui veut dire : Détache tes affections des créatures, donne-les à Dieu, et tu seras content.

1. Non faciunt bonos et malos mores, nisi boni et mali amores.
2. Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui (*Psalm.* XXXVI, 4).
3. Purga amorem tuum ; aquam fluentem in cloacam converte ad hortum (*Psalm.* XXXVI, 4).

10. Non, la religion n'est point un tyran ; mais elle nous soustrait à l'esclavage des sens et des passions, en nous avertissant que nous sommes d'un plus grand prix que ces misérables biens que convoitent les sens. Vous cherchez, nous dit-elle, votre bonheur? cherchez-le, mais cherchez-le où il se trouve. Sont-ce les biens que vous cherchez ? cherchez donc le bien qui les contient tous. Voulez-vous être heureux pour toujours, ou seulement pour quelques jours ? Voulez-vous une joie qui vous rassasie et qui vous satisfasse pour toute l'éternité, ou bien une vile jouissance de courte durée, et qui vous laisse le cœur rempli d'un fiel amer ? Voulez-vous le véritable honneur qui vous fera estimer du monde entier, ou bien la vaine fumée des flatteries de quelques personnes qui vous louent en apparence, mais qui, au fond, vous méprisent ? Vous dites qu'on ne doit pas lâcher un bien présent pour obtenir un bien ou éviter un mal à venir ; mais changeriez-vous un royaume à venir contre une obole à posséder tout de suite, et accepteriez-vous cinquante années de prison pour une heure de divertissement ?

11. Pensez-vous que les biens présents puissent vous rendre entièrement satisfait ? Demandez aux mondains s'ils sont heureux des biens de ce monde ; et demandez ensuite à ceux qui aiment Dieu, s'ils sont malheureux de vivre détachés des choses de la terre. Ceux-là vous diront qu'ils n'ont pas un moment de repos, et qu'ils n'ont jamais éprouvé ce que c'est qu'un véritable bonheur. Ceux-ci vous répondront, au contraire, qu'ayant trouvé Dieu, il ne leur reste plus rien à désirer dans cette vie ; et que, s'ils souffrent ici-bas, ils chérissent leurs souffrances, puisque, par leur moyen, ils se rendent de plus en plus agréables à ce Dieu qu'ils aiment, et dignes par là de plus grandes jouissances dans les siècles éternels. Les malheureux mondains vivent dans une crainte continuelle de mille maux qui peuvent leur arriver ici-bas. Celui qui aime Dieu ne craint rien, rien sinon le péché. Son unique crainte est de déplaire à Dieu ; mais, plein de confiance dans sa bonté, il vit toujours en paix. Venez donc avec moi, dit la religion, je vous conduirai par une voie qui sera pénible aux yeux de la chair, mais douce

et aimable aux âmes pures : je ne vous quitterai pas, que je ne vous aie vu entrer en jouissance de ce Dieu qui est la source de toutes les joies.

12. Ainsi, la religion ne nous fait d'autre commandement que celui de nous rendre éternellement heureux, ni d'autre défense que celle de travailler à nous rendre pour jamais misérables : elle nous commande de nous assurer une béatitude éternelle, et nous défend d'encourir d'éternels tourments ; en nous ordonnant d'aimer Dieu de tout notre cœur, c'est comme si elle nous prescrivait d'être heureux dans cette vie et dans l'autre. Dieu est notre dernière fin, et en lui est tout notre bien ; ainsi, en aimant Dieu, nous aimons celui qui peut seul nous rendre heureux. Il veut que nous n'aimions autre chose que lui, et il nous prévient que, hors de lui, nul objet ne saurait nous contenter. Il veut aussi tout notre cœur, parce qu'il désire que nous soyons entièrement heureux ; autant nous donnons d'amour aux créatures, autant nous perdons de notre propre bonheur ; en sorte que le précepte d'aimer Dieu de tout notre cœur renferme notre entière béatitude.

13. C'est donc une illusion de croire que nos penchants sont la même chose que nous-mêmes, tellement que satisfaire nos passions, ce soit nous procurer notre propre bien. Erreur grossière ! Dites-moi : ne serait-ce pas folie à un malade de choisir pour médecin celui qui lui accorderait tout ce qu'il demanderait, même aux dépens de sa santé ; qui renoncerait à percer un abcès qui le pousse vers le tombeau, pour ne pas lui causer une légère douleur? Nous devons bien nous persuader que nos appétits ne sont pas nous-mêmes, mais bien plutôt nos ennemis. Satisfaire nos sens est la même chose que nous condamner nous-mêmes à la mort. Ah ! l'expérience ne démontre que trop que les biens du monde ne peuvent contenter notre cœur ; au contraire, plus nous en possédons, plus notre cœur reste affamé et tourmenté. C'est là une grande preuve, entre tant d'autres, de ce dogme de notre foi, que Dieu est notre dernière fin, quand on considère l'homme sur cette terre, quelque comblé qu'il soit de richesses, de jouissances, d'honneurs, ambition-

nant toujours davantage et n'étant jamais content ; c'est une marque que l'homme a été créé pour un bien infini, qui doit satisfaire entièrement, non-seulement les sens du corps, mais aussi les puissances de l'âme ; et ce bien ne peut être que Dieu, qui est la dernière fin, pour laquelle l'homme a été créé ; car autrement, si l'homme eût été créé pour la terre, les biens de la terre le satisferaient, comme ils satisfont les brutes, qui ne sont faites que pour la terre. D'un autre côté, demandons à saint Paul l'Ermite dans sa grotte, à saint François d'Assise sur le mont Alverne, et à sainte Marie-Madeleine de Pazzi dans son monastère, s'ils désiraient quoi que ce soit des choses de ce monde ; ils nous répondront tous : Nous ne voulons rien, nous ne voulons que Dieu, et rien de plus. Mais écoutons saint Augustin, qui goûta aussi les délices du monde ; écoutons-le lorsque, détaché de ces trompeuses jouissances, il se donna entièrement à Dieu : il l'avoue : *Dura sunt omnia, et tu solus requies.* Mon Dieu, dit-il, sans vous tout est peine : vous seul, vous êtes le véritable repos, le vrai bonheur.

14. Quelqu'un dira : Je sais bien qu'il est vrai que toute la paix de l'âme consiste pour elle à aimer Dieu; mais que puis-je faire, si je ne me sens pas attiré vers ce saint amour? Pour y être attiré, vous dirai-je, il est nécessaire que vous bannissiez de votre cœur les affections terrestres ; autrement, l'amour divin ne pourra jamais y entrer. Ensuite, il faut prier et demander à Dieu même cet amour, en lui disant avec l'Épouse des Cantiques : « Attirez-moi à votre suite, et que je coure à l'odeur de vos parfums[1] » Celui qui demande à Dieu, avec un désir sincère et persévérant, la grâce de l'aimer, sera exaucé, et se trouvera abondamment dédommagé, même ici-bas, de tout ce qu'il aura abandonné pour lui. Saint Augustin disait : « Combien j'ai senti tout-à-coup de douceur à me voir privé de celles que m'avaient offertes jusque-là des choses de néant ! Après avoir craint si fort de les perdre, c'était devenu pour moi un bonheur de les quitter. Vous les écartiez de moi, ô

1. Trahe me post te in odorem unguentorum tuorum.

vous la vraie et suprême douceur ; et, en les écartant de mon cœur, vous y entriez à la place pour m'énivrer de délices[1]. » Pour conclusion, disons avec David : « Goûtez, et voyez combien le Seigneur est doux[2]. » O mon Dieu ! pourquoi y a-t-il des hommes qui méprisent cette vie sainte, qui consiste à être uni avec vous? S'ils ne l'ont point encore goûtée, qu'ils la goûtent d'abord, et puis qu'ils la méprisent : mais s'ils viennent à la goûter, il est certain qu'ils ne la mépriseront plus.

15. Que cette digression nous serve donc à remercier Dieu du don qu'il nous a fait de la vraie foi, et à déplorer l'aveuglement de ces esprits forts, qui, plongés dans la fange des vices, tâchent d'étouffer les remords de leur conscience, en éloignant le plus qu'ils peuvent de leur esprit l'idée d'un Dieu qui punit les méchants. Qu'ils s'étourdissent tant qu'ils voudront pour en venir à croire qu'il n'y a pas de Dieu ; qu'ils fassent tous leurs efforts pour vivre, comme ils disent, exempts des préjugés relatifs à l'éternité : leur conscience ne cessera jamais de les tourmenter de ses reproches jusqu'au moment de la mort, où les remords se feront sentir avec plus de force encore que pendant la vie, et ils ne trouveront jamais cette paix véritable, qui est le privilége exclusif des âmes fidèles qui croient en Dieu et qui l'aiment.

16. Lucrèce blasphème, lorsqu'il dit que son Épicure, en supprimant l'existence de Dieu, a banni les terreurs des esprits, sans doute de ceux qui font le mal. Parlant de son maître, il s'exprime de la sorte : « Aussitôt que votre raison a fait entendre que la nature des choses n'a pas son origine dans un esprit divin, les terreurs de l'esprit sont dissipées [3] »

Mais Lucrèce lui-même, comment trouva-t-il cette paix, si le malheureux (comme il est rapporté dans les notes du poëme de

1. Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum! et quas amittere metus fuerat, jam dimittere gaudium erat. Ejiciebas, et intrabas pro eis omni voluptate dulcior.

2. Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus! (*Psalm.* XXXIII, 9).

3. Nam simul ac ratio tua cœpit vociferari,
Naturam rerum haud divinâ mente coortam,
Diffugiunt animi terrores,

Racine), ne pouvant plus souffrir le tourment de sa conscience et la crainte de la vengeance divine, se détruisit volontairement à l'âge de quarante-quatre ans[1] ? Et son traducteur Le Clerc, en Angleterre, avance encore sa mort en disant qu'il se pendit n'étant âgé que de quarante ans. Bayle, ce fidèle disciple de Lucrèce, qui, en attaquant dans ses ouvrages toutes les religions, la vraie (qui est la chrétienne) aussi bien que les fausses, s'efforce de mettre en doute tous les articles de notre foi, afin qu'on ne croie plus à rien, Bayle lui-même rapporte que Caligula, Néron et autres monstres semblables, au milieu de leurs scélératesses, hurlaient de fois à autre, par suite de la frayeur qu'ils éprouvaient en eux-mêmes à la seule idée de l'existence d'un Dieu qui punit les impies. Le savant et érudit père Valsecchi, dans son célèbre ouvrage publié dernièrement sous le titre de *Fondements de la Religion*, etc. (ouvrage où je confesse avoir puisé bien des lumières), raconte, au livre premier, chap. x, num. 4, qu'au

1. Lucrèce, poëte latin, naquit d'une famille romaine ancienne et célèbre. On sait de lui qu'étant allé à Athènes pour étudier, il fut disciple des deux épicuriens Zénon et Phèdre, et s'attacha à leur secte. Cicéron et Velléius ont loué son savoir et son éloquence. Il mourut à l'âge de quarante-cinq ou quarante-quatre ans, des suites d'une manie causée par un philtre amoureux que lui avait donné sa femme Lucile, qu'il aimait éperdûment. Dans les intervalles de cette maladie, il composa ses livres pestilentiels sur la *Nature des choses*, et ces livres sont les seuls qui nous soient restés de lui. Plusieurs auteurs disent qu'il se suicida, l'an 181 avant J.-C. C'est là à moins ce qu'écrivent de lui Vossius, Bayle, d'après Scaliger et Gassendi. Ovide (*lib. I de Arte amandi*, *Eleg.* 15), parlant de Lucrèce, s'exprime ainsi :

Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti,
Exilio terras cum dabit una dies.

C'est-à-dire : « Les vers du sublime Lucrèce périront le même jour où la terre tout entière disparaîtra du monde. »

A la triste mort de Lucrèce, on peut joindre la fin malheureuse du célèbre et monstrueux Vanini, appelé par Bayle l'*illustre martyr de l'athéisme*, lequel (suivant Grammont, liv. III), fut emprisonné à Toulouse, en France, à cause de son impiété. Le coupable ayant feint de se faire catholique, le châtiment fut différé ; plus tard, sa fourberie fut découverte, et il fut condamné à mort. Ce misérable mourut en désespéré, comme une brute, au milieu des angoisses et des remords. Telle est la vie, et telle est la mort de ceux qui se vantent de ne croire ni à Dieu, ni à l'éternité.

temps d'Henri le Grand, certains libertins disaient : « Ne pourriez-vous pas nous accorder, ô prêtres, ou la certitude qu'il n'y a point de péché dans le monde et que Dieu nous permet de faire ce qu'il nous plaît, ou la liberté de pouvoir dire qu'il n'y a point de Dieu? Du moins, d'ici à notre mort, ne troublez plus le repos dont nous jouissons, grâce à l'oubli de cette vérité. » A ces libertins un théologien répondit : *Ce n'est pas notre voix qui vous inquiète, ce sont les cris qui s'échappent de toutes les parties du monde, et qui vous disent qu'il y a un Dieu qui connaît vos pensées et vos actions.* De manière que la raison première de l'incrédulité de ces impies, qui se fatiguent de notre temps à publier tant de livres empoisonnés, c'est le désir qu'ils ont de commettre toute sorte de désordres, sans crainte et sans remords. Qu'on leur accorde donc (dit le P Valsecchi) d'être impunément méchants, et bientôt vous les verrez cesser d'écrire et même de parler contre la religion.

17. Mais venons-en maintenant à exposer le plan de cet ouvrage. Nous n'entendons pas, dans ce livre, nous adresser à ceux qui ont besoin d'examiner les preuves de la foi pour l'embrasser, mais nous parlons à ceux qui croient déjà, afin qu'ils s'encouragent dans leur croyance, et qu'ils rendent grâces au Seigneur qui les en a rendus dignes. Néanmoins les preuves qui seront présentées ici contre le matérialisme et le déisme (erreurs qui règnent aujourd'hui et qui ravagent, plus que toutes les autres, non-seulement les contrées hérétiques, mais aussi les catholiques) sont plus que suffisantes pour convaincre tout sectaire, qu'il est dans l'erreur et hors de la voie du salut. Nous donnerons, dans la première partie, les preuves de l'existence de Dieu contre les matérialistes, en combattant leur faux système de la matière éternelle; dans la seconde partie, nous prouverons, contre les déistes, la vérité de notre religion révélée ; et, enfin, dans la troisième partie, nous démontrerons, contre tous les infidèles et tous les hérétiques, que notre religion catholique est la seule qui soit vraie : mais, comme on ne peut pas convaincre les athées qui nient Dieu par la vérité de la révélation divine, si on ne leur démontre pas d'abord qu'il y

a un Dieu révélateur, la première partie sera entièrement employée à prouver l'existence de Dieu.

18. Je sais bien que, sur cette matière, il a paru plusieurs livres savants et volumineux ; mais, poussé par le désir de rendre service au public, j'ai entrepris de recueillir de ces ouvrages, le plus brièvement qu'il m'a été possible, les notions les plus utiles et les raisons les plus convaincantes à opposer aux sophismes et aux mensonges de ces incrédules. Je me suis attaché à renfermer tout dans un seul volume, afin que ceux qui ne peuvent faire la dépense d'acheter des ouvrages volumineux, ou bien qui n'ont pas le temps de les lire, puissent trouver ici une connaissance suffisante des erreurs qui aujourd'hui courent l'Europe, et qui, des provinces d'outre-monts, pénètrent malheureusement et se répandent dans notre Italie, et en même temps les réponses à faire aux sophismes des mécréants.

CHAPITRE II.

On prouve l'existence de Dieu par celle des choses créées, qui ne pourraient exister si elles n'avaient eu un premier principe.

1. Nous voyons sur cette terre des hommes, des animaux, des montagnes, des mers, des fleuves et des plantes ; nous levons les yeux, et nous voyons le ciel, les étoiles, les planètes. Qui a fait toutes ces créatures? Elles n'ont pu certainement tirer leur existence du néant, car ce qui n'est rien ne peut rien, et à plus forte raison ne saurait rien créer : car créer, ou donner l'être à qui ne l'a pas, exige une puissance souveraine et infinie. Par une raison semblable, ces créatures n'ont pu se donner l'existence à elles-mêmes : car si elles n'existaient pas auparavant, elles ne pouvaient se donner l'être qu'elles n'avaient pas, d'après l'axiome connu, qu'on ne peut pas donner ce qu'on n'a pas [1] Autrement, il en résulterait que la même chose serait en même temps produite et non produite : produite, puisque n'existant

1. Nemo dat, quod non habet.

pas auparavant, elle aurait commencé d'exister; non produite, puisqu'elle aurait reçu l'être d'elle-même, et non d'un autre.

2. Les matérialistes disent que tout est matière, et que cette matière est éternelle et improduite; de sorte que toutes choses auraient reçu l'être de la matière, laquelle tiendrait d'elle-même son existence, et aurait ensuite produit toutes choses. Mais, demanderons-nous ici, si cette matière a reçu l'être d'elle-même, si, par conséquent, elle est indépendante, pourquoi est-elle imparfaite? qui donc l'a privée d'intelligence, et de tant d'autres perfections qu'elle pouvait avoir? Exister par soi-même et être indépendant, c'est le propre d'un être très-parfait, lequel ne dépendant de personne, n'a rien qui puisse le borner et fixer des degrés à ses perfections. Si donc toutes les créatures, comme nous le voyons, sont bornées et imparfaites, il est certain qu'elles n'ont reçu leur existence ni d'elles-mêmes, ni de la matière increée, qui est pareillement imparfaite; mais qu'elles l'ont dû recevoir d'un principe indépendant et infiniment parfait : car, si ce principe n'était pas tel, il ne pourrait avoir l'être de lui-même, mais il aurait dû le recevoir d'un autre être, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrivât à cette cause suprême, qui est par elle-même et qui possède toutes les perfections, et les possède dans un degré infini : or, cette cause suprême, c'est précisément notre Dieu. Aussi, les saintes écritures nous disent-elles, que les créatures mêmes nous démontrent l'existence d'un créateur de toutes choses, et de telle manière, que quiconque ne croit pas est inexcusable : « La grandeur et la beauté de la créature, lisons-nous dans le livre de la *Sagesse*, suffisent pour faire connaître et rendre comme visible le Créateur [1] » « Parlez à la terre, dit Job, et elle vous répondra... Qui ne sait que c'est la main de Dieu qui a fait toutes ces choses [2]? » « Les perfections invisibles de Dieu, dit à son tour l'Apôtre, sa puissance éternelle et sa divinité sont rendues

1. A magnitudine speciei et creaturæ, cognoscibiliter poterit Creator horum videri (*Sap.* XIII, 5).

2. Loquere terræ, et respondebis tibi... Quis ignorat, quod omnia hæc manus Domini fecerit? (*Job.* XII, 7.)

visibles, depuis la création du monde, par la connaissance que les créatures nous en donnent, de sorte qu'ils (ceux qui les nient) sont inexcusables [1] »

3. Il est absurde de recourir à une chaîne infinie de causes efficientes, et de dire que l'universalité des êtres qui existent n'a pas eu de commencement, mais qu'ils ont été produits par la matière éternelle, en dépendant l'un de l'autre par une série infinie de causes. Cela, dis-je, est absurde, car tous ces êtres étant dépendants les uns des autres, ainsi qu'on veut le supposer, l'on doit nécessairement admettre un premier principe indépendant dont ils auront reçu leur origine; autrement il faudrait dire que tous ces êtres seraient dépendants d'une part, puisque l'un dépendrait de l'autre, et que, d'autre part, pris collectivement, ils seraient indépendants, puisqu'ils ne tiendraient leur origine d'aucun premier principe.

D'ailleurs, on ne peut dire en aucun sens que la matière est éternelle et sans commencement : car cette matière, n'étant qu'un assemblage d'êtres matériels particuliers, qui n'ont pu avoir l'être d'eux-mêmes, tous ont dû le recevoir d'un principe supérieur et indépendant de la matière.

4. Les matérialistes répliquent : mais votre argument passe du *distributif* au *collectif*, c'est-à-dire des parties au tout : c'est comme si on disait : chaque pierre de ce palais est petite; donc ce palais est lui-même petit. Nous répondons : il est vrai que l'argument qui consiste à conclure des parties au tout ne prouve rien quand il n'est question que d'attributions accidentelles, comme de celles qui concernent la quantité de parties grandes ou petites; mais il est valable, quand il s'agit d'attributs qui appartiennent essentiellement à la nature de la chose, n'importe qu'on en considère les parties distributivement ou collectivement. De sorte qu'on peut très-bien dire : Chaque pierre est matérielle : donc tout le palais est aussi matériel; — chaque homme est raisonnable : donc tout le genre humain

1. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas, ita ut sunt inexcusabiles (*Rom.* I. 19).

est raisonnable. Si donc chaque cause, dans la production des êtres, est dépendante, toute la série des êtres est aussi dépendante. Que ces productions supposées des êtres matériels soient infinies, cela n'importe pas davantage, puisque cette infinité numérale leur serait extrinsèque et ne changerait pas leur nature, qui est d'être dépendantes ; d'où il suit que, si l'on ne supposait pas une première cause dont il tiendrait leur existence, aucun d'eux n'existerait. Expliquons ceci par un exemple. Comme il n'y a personne parmi nous qui tienne l'être de soi-même, tout le monde comprend que, s'il n'avait pas existé un premier homme, il n'y en aurait eu ni un second, ni un troisième, ni aucun autre. Si donc tous sont nés l'un de l'autre, il faut admettre un premier, dont tous les autres descendent comme de leur principe et ont reçu de lui leur existence; autrement ils seraient tous produits, mais sans principe, de manière que ce seraient autant d'effets sans cause, ce qui est impossible.

5. Outre cela, si l'on voulait admettre cette suite infinie de causes et d'effets se produisant l'un l'autre, il ne pourrait être arrivé jusqu'à ce moment aucun de ces effets infinis, puisqu'on suppose leur production éternelle *a parte ante*, c'est-à-dire en remontant dans le passé à l'infini; de sorte que s'il n'y avait pas eu un premier principe, il n'y aurait aujourd'hui aucun des objets que nous voyons. La raison en est claire; car ces effets étant infinis *et ab æterno*, c'est-à-dire remontant des uns aux autres sans fin dans la durée, pour arriver au temps présent, ils auraient dû franchir l'éternité; or l'éternité est infranchissable, puisque alors il aurait dû s'écouler un nombre infini d'années; tandis que, au contraire, ces années étant infinies, elles ne pourraient jamais s'écouler ou s'épuiser. Si donc nous avons sous les yeux tant d'objets existants, nous ne saurions nier qu'ils aient tiré leur origine d'une première cause qui leur a donné l'être.

6. Quant à prouver que le monde n'est pas éternel, mais qu'il a été fait dans le temps, cela se déduit encore clairement de quantité de raisons naturelles et démonstratives.

Cette opinion de l'éternité du monde, Aristote (lib. I, *de Cœlo*,

cap. x) se vanta d'en avoir été le premier inventeur; du reste, tous les philosophes anciens, Thalès, Pythagore, Anaximandre et les autres, ont cru que le monde avait été fait dans le temps. C'est aussi ce qui est clairement démontré par les histoires anciennes de toutes les nations, et par toutes les chronologies qui, en nous attestant l'origine du monde, attestent par là même qu'il n'est pas éternel.

Il n'y a pas d'histoire plus ancienne que celle de Moïse, où nous lisons : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre [1] » Et telle a toujours été la croyance et la tradition commune de tous les hommes.

7. Telle a été également l'opinion des Phéniciens, comme le raconte Sanchoniaton qui a recueilli les histoires de ces peuples. Philon les a traduites, et Eusèbe (*Præpar. Evangel.*, lib. I, cap. x) nous en cite le fragment suivant : « Sanchoniaton suppose que le principe de l'universalité des êtres consiste dans un air épais et venteux, ou dans un vent d'air épais, et dans un chaos obscur comme l'Érèbe. Cet air et ce chaos, dit-il, s'étendent à l'infini, et ce ne fut qu'après une longue série de siècles qu'ils ont trouvé des bornes. Car, lorsque l'esprit conçut de l'amour pour ses propres principes, et qu'il se fit entre eux un mélange, cette union reçut le nom de désir, et ce désir fut le principe de la création de tous les êtres, l'esprit n'a point connu sa propre origine [2] »

Mégasthène, dans Strabon (lib. XV), parlant des Indiens, s'exprime ainsi : « Ils pensent comme les Grecs sur bien des choses, par exemple, que le monde a eu un commencement et aura une fin; que Dieu, qui en est l'auteur et qui le gouverne, pénètre tout de sa subtance [3] »

1. In principio Deus creavit cœlum et terram (*Gen.* I, 1).

2. Phœnicum theologia principium hujus universi ponit aerem tenebrosum et spiritatem, sive spiritum aeris tenebrosi, et chaos turbidum : hæc porro infinita fuisse, multoque tempore ignara termini; at ubi spiritus amore principiorum suorum tractus est, factaque est inde mixtio, huic nexui nomen factum cupidinis, tale fuit initium procreationis rerum omnium. At spiritus generationem sui nullam agnoscebat (Voir *Demonst. evang.* de Migne, t. I, 526).

3. De multis eos cum Græcis sentire, ut quod mundus et ortus sit et interiturus : quod eum opifex ejus, et gubernator Deus universum pervadat.

De même Laërce, dit, en parlant des Égyptiens, que, suivant eux, tout commença par une masse confuse, et que, de cette masse, sortirent, en se démêlant les uns des autres, les quatre éléments et les animaux [1] Voir Grotius, livre I, *de Veritat. Relig Christ.* adnot. § 16, où l'on trouve rapportées par les païens, quoique gâtées par des anecdotes fabuleuses, presque toutes les particularités de l'histoire de la création écrite par Moïse, du premier au septième jour. Ce septième jour, ainsi que l'attestent Théophile d'Antioche [2] et Josèphe, historien juif [3], était un jour de fête chez toutes les nations.

De plus, Homère et Orphée, poëtes grecs, ont chanté la naissance du monde, et Berose, Chaldéen, suivant le même Josèphe [4], raconte en substance, d'après de très-anciennes écritures, l'histoire du déluge, de la destruction du genre humain et de la construction de l'arche, absolument de la même manière que Moïse. La même chose est racontée par Abidène, suivant Eusèbe [5], mais il y mêle quelques fables; ce qui, du reste, doit servir à écarter tout soupçon que cet auteur ait puisé son récit dans le livre de Moïse. Nous trouvons les mêmes détails dans Alexandre Polyhistor, auteur grec cité par Clément d'Alexandrie [6], dans Lucien et aussi dans Plutarque [7] De là est venu que les païens désignèrent Noé sous le nom de Janus, à qui ils attribuaient deux visages, parce que, ayant vécu avant et après le déluge, il avait vu successivement l'ancien et le nouveau monde. Le nom de Noé signifie repos, et c'est pour cela que les païens le nommèrent Janus, c'est-à-dire préposé aux portes des maisons, *præses januarum;* de sorte que, du mot *Janua*, est dérivé le nom de Janus. Le gardien des portes assure la tranquillité des maisons; et c'est pour cela que, à Rome, en temps de paix publique, les portes du temple de Janus étaient fermées. Ajoutons que, sur les médailles de Janus, l'on voit gravé

1. Principium esse molem confusam; ex hac discreta elementa quatuor, et animalia perfecta.

2. *Ad Autolic*, lib. II.

3. Festus dies, non uni urbi aut religioni, sed universo (*Advers. Appion*, II).

4. *Contra Appion*, lib. II. — 5. Lib. IX, chap. II. — 6. *Strom*, 5. — 7 *De terrestr. aquat. anim.*

un navire qui figure l'arche de Noé. Lucrèce, au livre cinquième, prouve aussi que le monde n'a pas été éternel, en s'appuyant sur le peu d'antiquité des faits de l'histoire universelle, qui ne remontent pas plus haut que la guerre de Troie. D'autres histoires, qu'on trouve chez certains peuples, ne sont que de pures fables, outre qu'elles sont d'une date bien postérieure au déluge. Chez les Chinois, l'histoire ne remonte que jusqu'au roi Yao, à qui Confucius fait dire que, de son temps, les eaux s'étaient élevées jusqu'aux cieux. M. Freret dit que le règne du roi Yao commença dix ans après la vocation d'Abraham.

8. Les païens ont connu aussi l'édifice gigantesque que les hommes cherchèrent à ériger après le déluge.

Affectasse ferunt regnum cœleste gigantes.

Ainsi chante Ovide (*Métamorph.* I); suivant lui, les géants firent la guerre aux dieux, en amoncelant vers le ciel d'énormes rochers qui n'étaient autres que les pierres de la tour de Babel. Virgile mentionne aussi ce fait[1], ainsi qu'Abidène cité par saint Cyrille[2]. En outre, plusieurs auteurs anciens, comme Tacite[3], Pline[4], Strabon[5] et Diodore de Sicile[6], font mention de l'incendie de Sodome. Bérose, suivant Josèphe, parle de la vocation et des vertus d'Abraham. Et c'est ainsi que Dieu voulut que les faits les plus anciens consignés dans les saintes écritures fussent connus aussi des autres peuples, à qui ces écritures étaient cependant inconnues. Ces traditions confirment le fait de la division des langues, qui fut la cause de la rupture des relations des hommes entre eux. Observons ici que les enfants des patriarches pouvaient facilement recevoir les vraies traditions des mains de leurs ancêtres, à raison de la longue durée de leur vie, puisque Noé naquit cent vingt-six ans seulement après la mort d'Adam (*Gen.*, chap. v), de manière qu'il pouvait bien, à l'âge même de trente ans, apprendre l'origine du monde de ceux mêmes qui avaient connu Adam, et par-

1. *Georg.*, lib. I. — 2. *Contra Jul.* lib. I. — 3. Lib. V. — 4. Lib. VI, cap. xvi, et lib. XXXV, cap. xv. — 5. Liv. XVI. — 6. Liv. XIX.

ticulièrement de Lamech, son père, né cinquante-six ans avant la mort du premier homme. De même Abraham put apprendre de Noé (car il naquit cinquante-huit ans avant la mort de ce patriarche) tout ce que celui-ci savait d'Adam; et Moïse put bien aussi savoir toutes ces choses par Caath, son aïeul, qui avait vécu avec Jacob, petit-fils d'Abraham.

9. Revenons maintenant à la question de l'éternité du monde. Si le genre humain était éternel, il y aurait eu une nation éternelle, ou du moins une nation dont on n'aurait pas su indiquer l'origine : or cette nation ne se trouve pas. Moïse, à lui seul, raconte et renferme dans son récit les origines des peuples les plus anciens, comme des Hébreux, des Phéniciens, des Égyptiens, des Assyriens, des Perses et des Arabes. Les historiens Grecs (suivant Bochard, *Géogr sac.*, et Jacquelot, *de l'Existence de Dieu*) nous indiquent les origines de toutes les nations qu'ils ont connues, comme les Athéniens, les Siciliens, les Italiens, les Arcadiens, les Spartiates, les Thébains, les Corinthiens, les Crétois, les Macédoniens, etc. Nous pouvons inférer de tous ces faits quelle a pu être l'origine de tous les autres peuples : car, si le monde était éternel, personne ne pourra nous persuader que la Grèce, qui est une contrée située presqu'au milieu de la terre, fût restée si longtemps tellement déserte, qu'elle n'eût point d'habitants auxquels eût pu être transmise la connaissance de l'éternité du monde, ou du moins quelque idée de son immémoriale antiquité ; que si, au contraire, la Grèce a eu des habitants, comment se fait-il qu'elle n'ait aucun monument qui remonte au-delà de deux mille ans ? Les hommes, par un penchant naturel, aiment à laisser à leurs descendants des souvenirs d'eux-mêmes; et cependant nous voyons que les anciens ne nous ont point laissé de monuments dont l'époque remonte au-delà de vingt siècles.

10. De plus, si le monde est éternel, pourquoi n'a-t-on pas trouvé et perfectionné plus tôt les arts et les sciences qui existent aujourd'hui ? Peu de siècles ont suffi à les inventer et à les perfectionner, et avant l'époque de leur invention, une éternité aurait été insuffisante à les produire? Les arts et les

sciences, c'est une vérité démontrée, ont une origine récente, Varron affirme que, de son temps, on pouvait à peine citer une science qui comptât mille ans d'antiquité. On raconte, en effet, que Cérès, qui vécut vers l'an 1409 avant Jésus-Christ (ainsi qu'il résulte d'un marbre antique que l'on conserve à Oxford), fut la première qui montra aux Grecs la manière de semer et de moissonner le blé. Nous savons par Moïse que l'usage du vin fut découvert pour la première fois par Noé, connu des Grecs sous le nom de Bacchus. Pline nous apprend que le premier inventeur des poids, des mesures et de la mon naie, a été Phidon d'Argos, qui vivait l'an 895 avant Jésus-Christ, ainsi qu'il paraît par le marbre d'Oxford tout à l'heure mentionné. Anaximandre, ou Anaximène, inventa l'horloge solaire, dont l'usage, suivant Hérodote, fut dès lors adopté par les Grecs. Dédale inventa la statuaire, que perfectionnèrent ensuite Phidias et Lysippe. Élien dit que l'art de la peinture était si grossier dans les commencements, qu'on était obligé d'écrire au bas du tableau le sujet que le peintre avait voulu représenter. Les premiers vaisseaux, suivant l'opinion commune, furent construits par les Phéniciens, et le premier navire que l'on vit en Grèce y apparut cinq cent onze ans avant l'ère chrétienne. L'usage des lettres fut enseigné par Cadmus, vers 1490 avant Jésus-Christ, car nous n'avons des temps anciens d'autres mémoires que les hiéroglyphes inventés par les Égyptiens.

11. Pour ce qui concerne les sciences, on tient que les premiers observateurs des astres furent les Babyloniens, desquels Thalès apprit l'astronomie, qu'il enseigna ensuite aux Grecs. Pythagore fut le premier qui enseigna la musique et même la philosophie, dont jusque là on n'avait aucune idée, et Hippocrate fut le premier qui rédigea des principes sur la médecine. On sait que les premiers législateurs qui firent des ordonnances pour le gouvernement civil des peuples furent Moïse, chez les Hébreux; Zoroastre, chez les Perses; Orphée, chez les Thraces; Lycurgue, chez les Lacédémoniens; Thésée et Solon, chez les Athéniens, et Pythagore dans la Grande-Grèce.

12. Si l'on veut rechercher de même l'origine des diverses religions de l'humanité, on sait comment s'est introduite l'idolâtrie; on sait qu'Evhémère a décrit la naissance et la vie des divinités du paganisme, ce qui a fait dire à Epicure, cité par Cicéron, que le culte de ces dieux consiste tout entier dans des funérailles[1] Le savant auteur Jacquelot, dans son livre *de l'existence de Dieu,* déjà mentionné, montre aussi l'origine des temples, des autels, des oracles et de toutes les choses sacrées, concernant le culte divin. L'histoire nous fait connaître également les premiers athées qui nièrent Dieu, à savoir, Anaximandre, Leucippe et Démocrite, quoique Lucrèce veuille attribuer à son ami Epicure cette belle gloire d'avoir été le premier athée; d'où il suit que, avant l'arrivée du Rédempteur, il n'y avait au monde d'autre religion que la superstition des idolâtres et la véritable religion des Hébreux. Depuis la rédemption, chacun connaît, d'après les histoires publiques, l'origine de notre religion chrétienne et celle des différentes sectes qui se sont introduites chez les nations.

13. Concluons. D'après le témoignage commun des histoires et de toutes les traditions humaines, il y a environ quatre mille ans, le genre humain ne se composait encore que d'un assez petit nombre de familles sans lois civiles, sans lettres, sans commerce, sans arts ni sciences. Alors commencèrent à se former les hameaux, les villages, les villes, les royaumes, les lois, les arts, les sciences, toutes choses dont n'ont laissé aucunes traces ces années éternelles qui, au dire des athées, s'étaient écoulées jusque là.

14. Il ne sert de rien de répondre que s'il n'y a pas de mémoires plus anciens, c'est parce que les incendies, les tremblements de terre, les déluges ont pu éteindre des nations qui savaient toutes ces choses, et que c'est pour cela que l'on a perdu la connaissance des royaumes, ainsi que des sciences et des arts qui ont fleuri pendant toute cette éternité : car nous pourrions répliquer à cela que ces incendies, ces tremblements

1. Omnem eorum cultum fuisse in luctu.

de terre, ces inondations, s'ils ont eu lieu dans plusieurs contrées, n'ont pu avoir lieu de même sur toute la surface de la terre ; et l'on ne saurait dire non plus que de telles catastrophes ont fait périr tous les hommes : car, s'il en était ainsi, il ne resterait plus d'hommes vivants au monde, ou bien il faudrait soutenir qu'après ces destructions, de nouveaux hommes seraient nés sans pères. Si donc il est resté des hommes de la descendance de ceux qu'on suppose s'être succédé *ab æterno*, ces mêmes hommes auraient dû recevoir de leurs ancêtres les anciennes traditions, et les transmettre jusqu'à nous. Ces destructions de l'espèce humaine n'auraient pu être plus grandes que celle qui arriva du temps de Noé ; et pourtant, par le moyen du petit nombre d'hommes qui ont survécu au déluge universel, nous avons pu acquérir une connaissance certaine de ce qui s'est passé antérieurement. (V JEAN HOOKE, *Relig. nat. et rev. principia*, tom. I, sect. I, arg. 4, ex pag. 23.) On trouve dans cet ouvrage de plus amples recherches sur ces matières, que je n'ai traitées ici que d'une manière abrégée. Au reste, j'ai déjà dit que toutes ces raisons, pour lesquelles nous disons que le monde n'est pas éternel, sont des raisons de convenance : les raisons fondamentales sont celles que nous avons exposées en commençant, c'est-à-dire que les êtres particuliers qui existent maintenant, étant, comme nous le voyons, des êtres produits, ils n'ont pu tirer leur existence ni d'eux-mêmes, puisque, s'ils n'existaient pas auparavant, ils ne pouvaient pas se donner une existence qu'ils n'avaient pas, car ce qui n'est rien ne peut rien ; et ils ne pouvaient pas non plus recevoir l'existence l'un par l'autre *ab æterno*, sans une cause première : autrement ils eussent été des effets produits sans cause efficiente, et, par conséquent, ils seraient dépendants, puisqu'ils seraient produits, et indépendants tout à la fois, puisqu'ils ne tireraient point leur origine d'un autre être : ce qui est évidemment absurde. Outre l'absurdité monstrueuse qu'il y aurait à admettre cette série infinie de productions se succédant les unes aux autres *ab æterno*, il s'ensuivrait encore que, aujourd'hui même, il n'existerait aucun être, puisque l'éternité est *infranchissable* et l'infini *interminable*.

CHAPITRE III.

Où l'on prouve l'existence de Dieu par la sage disposition des diverses parties du monde, qui est établi dans un ordre si parfait et si stable.

1. Les matérialistes disent que, pour exclure la nécessité d'un premier principe créateur de toutes choses, il n'est pas nécessaire de recourir à une série de causes sans fin ; car, suivant eux, la matière étant éternelle et increéée, c'est d'elle qu'ont été formées toutes choses, ou par la combinaison fortuite des atomes, comme le soutiennent les partisans de Démocrite, ou bien encore, suivant d'autres, d'une autre manière, qui n'exige, ni intelligence, ni liberté d'aucun agent ; en sorte que tous les objets de ce monde sont formés au hasard et que tous sont matière, et non-seulement les corps, mais aussi les âmes humaines.

2. Mais comment pourra se persuader de telles choses celui qui (même en mettant de côté toutes les autres preuves de l'existence de Dieu) considérera seulement l'ordre si régulier et si stable de tout ce que nous voyons ?

Dans la région céleste, contemplons les étoiles qui toutes se meuvent en ordre, et de telle manière que chacune d'entre elles occupe constamment sa place, à une distance déterminée, sans que l'une trouble jamais le mouvement de l'autre.

Contemplons le soleil qui, par un mouvement rapide, tourne autour de la terre, et qui, sans varier son cours, sépare, à intervalles fixes, le jour de la nuit, servant, pendant le jour, à éclairer les hommes, afin qu'ils puissent se livrer à leurs occupations, et se cachant la nuit pour faciliter leur repos après les fatigues de la journée. De même, le soleil divise les saisons de l'année, en causant, par la diversité de ses stations, l'été, la chaleur nécessaire à la production des fruits et des blés, et, l'hiver, le froid également nécessaire pour rendre les terrains de nouveau fertiles.

Contemplons de même la lune qui fait aussi sa révolution avec

non moins de régularité autour de la terre, quoiqu'en un temps beaucoup plus court. Pendant la nuit, elle brille pour guider les voyageurs, et elle nous sert en bien des choses par sa bénigne influence. Et il se trouverait encore quelqu'un pour oser dire que tout cela est l'œuvre du hasard ?

3. Considérons maintenant la terre couverte de plantes et d'arbres ; la terre qui, dans leur temps, donne les fruits, les blés, les herbages, fournit les métaux et tant d'autres choses nécessaires et utiles à la vie de l'homme ; elle est diversifiée par des plaines, des monts, des bois, des rivières et des fontaines, toutes choses qui, d'une manière ou d'une autre, servent aux hommes et aux bêtes, soit pour la nourriture, soit pour la commodité de la vie.

La terre n'est pas plane ; mais elle a une forme sphérique, afin que ses différentes parties reçoivent successivement la lumière et la chaleur du soleil, ainsi que l'écoulement nécessaire des eaux dont elle est environnée ; autrement elle ne serait qu'un amas de sable stérile et aride, dépourvu de plantes, de fruits, et de ces vapeurs qui lui sont si nécessaires, puisqu'elles produisent les nuages et les pluies[1] La terre est environnée de l'air, chose si nécessaire à la vie des animaux et des végétaux, au son de la voix, à la formation des vents et à la conservation des aliments.

Et tout cela serait l'effet du hasard ?

4. Considérons de même la mer qui s'étend autour de la terre, et qui, quoique couvrant une plus grande étendue, et souvent agitée par les vents, se maintient néanmoins dans ses limites. Job demande : « Qui a mis des digues à la mer, pour la tenir renfermée ?... Je l'ai resserrée (c'est Dieu qui parle) dans les bornes que je lui ai marquées ; j'y ai mis des portes et des barrières, et je lui ai dit : Tu viendras jusque là, et tu ne passeras pas plus loin ; là tu briseras l'orgueil de tes flots[1] » Qui est donc celui qui a déterminé les limites de cette mer, et

1. Quis concludit ostiis mare ?... Circumdedi illud terminis meis, et posui vectem et ostia, et dixi : Usque huc venies, et non procedes amplius, et hic confringes tumentes fluctus tuos (*Job*. XXXVIII, 11 et seq).

qui l'empêche d'inonder la terre? Est-ce le hasard ou la nature? Ce ne peut pas être la nature, puisque, suivant l'ordre naturel, la terre devrait être engloutie par la mer; ce ne peut non plus être le hasard, puisque le hasard ne peut changer l'ordre de la nature des choses. Remarquons ensuite que les eaux de la mer sont salées. Pourquoi sont-elles salées? est-ce par l'effet du hasard? non, c'est le suprême Créateur qui l'a ainsi sagement voulu : car autrement les eaux se corrompraient dans les temps calmes, et, en se corrompant, elles ne pourraient plus nourrir les poissons qui nous servent d'aliments.

Ajoutez à tout cela le don providentiel *du feu:* sans le feu, on ne pourrait ni fondre les métaux, ni former les vases d'argile. On ne pourrait ni s'éclairer pendant la nuit, ni adoucir le froid de l'hiver. Sans le feu, beaucoup de choses ne pourraient se conserver.

5. Qui n'admirerait la variété des plantes qui naissent de graines souvent si petites? les plantes dont les unes servent à la médecine, d'autres à la nourriture de l'homme, d'autres à la construction des édifices, et toutes ces plantes, quoique de différentes espèces, reçoivent leur vie de la terre. Combien est admirable la structure intérieure des racines et des semences qu'elles produisent pour leur propagation? Qui n'admirerait la diversité des animaux, l'art avec lequel ils sont formés, l'instinct qui les porte à se nourrir suivant les besoins de leur espèce, en distinguant la nourriture utile de celle qui leur est nuisible; à conserver leur vie, à composer leurs nids, et à servir les hommes, en labourant la terre, en portant des fardeaux, ou à les réjouir par leurs chants, comme font les oiseaux? Et à tous ces divers animaux, la nature a préparé les aliments qui leur sont propres.

6. Mais surtout, qui n'a pas admiré la structure du corps humain, ce corps si propre à se mouvoir selon le commandement de la volonté? Les cinq sens sont autant d'espions ou de messagers de l'âme, qui l'avertissent des diverses qualités des objets extérieurs. Les yeux sont placés en haut pour régler les mouvements du corps; à eux seuls, ils sont une complication

de merveilles; combien de parties concourent à leur construction! combien d'humeurs! combien de nerfs! combien de muscles! Si l'on veut ouvrir les yeux pour regarder, voici de petits ressorts qui vont les ouvrir; si l'on veut les fermer pour s'abandonner au sommeil, ces mêmes ressorts vont les clore.

Veut-on exprimer par les yeux les différentes passions de l'âme, la colère, la douleur, la joie, l'affection? les moyens en sont de même à notre disposition. On peut dire la même chose de la langue, qui sert non-seulement à la dégustation des mets, mais aussi à la prononciation des paroles, en faisant en sorte, par ses différents mouvements, qu'une syllabe ne soit pas confondue avec une autre. L'étonnement augmente, si l'on considère l'intérieur du corps. Au centre est le cœur qui, se mouvant par lui-même, donne un libre cours au sang et à toutes les humeurs du corps, et la sensibilité à toutes les autres parties, qui perdent immédiatement leur mouvement dès que le cœur s'arrête. Le cœur est l'instrument principal de la circulation du sang, lequel part du cœur et se rend dans les artères, qui sont autant de tubes destinés à le transmettre dans les moindres parties du corps. Le sang se répand ensuite dans les veines, qui sont des tubes d'une structure différente, et qui sont destinés à le ramener au cœur, comme au terme de la circulation.

7. Combien de compartiments, d'alvéoles, de pores ne distingue-t-on pas dans le cerveau? C'est du cerveau que partent tous ces fils de nerfs qui, présents dans tout le corps, entretiennent une correspondance réciproque et continuelle entre le *sensorium commun* et les diverses parties de la machine. C'est au cerveau que l'on croit qu'est le siége principal de l'âme; c'est dans le cerveau que réside l'imagination, que séjournent les idées et les images des objets acquises par le moyen des sens; et jusqu'à présent, malgré toutes les peines que se sont données les philosophes, on n'est pas encore parvenu à savoir comment les idées et les images des objets s'impriment dans le cerveau, et s'y conservent quelquefois longtemps sans que l'une soit effacée par l'autre. Non moins admirable est la structure

des poumons. L'air y entre et les poumons, en guise de soufflets, se dilatent, et, en se dilatant, compriment les canaux du sang qui sont près du cœur; au moyen de cette pression, le sang se subtilise et se vivifie, en se mêlant avec la partie la plus pure de l'air. L'air entré dans les poumons devient, au bout de quelque temps, hors d'état de rafraîchir le cœur; alors, un autre mécanisme presse les poumons et en fait sortir cet air devenu inutile qui fait place à un air nouveau : de cette manière les poumons, en se resserrant et en se dilatant, entretiennent la respiration perpétuelle si nécessaire à la vie, ce qui se continue même pendant le sommeil. De la distribution des nerfs dépend l'harmonie de toute la machine. Les muscles, les fibres servent à exécuter les mouvements volontaires de l'homme. Les os soutiennent la machine, mais pour qu'ils n'empêchent pas les mouvements du corps, ils sont divisés en parties minimes qui sont jointes entre elles par des ligaments. Quoi de plus admirable aussi que ces conduits presque invisibles qui circulent dans le corps, et qui servent à épurer les humeurs! Ils sont tellement nombreux que le physicien Lowenoeck a prouvé, par des démonstrations mathématiques, que, dans une seule parcelle du corps humain, ne fût-elle pas plus grosse qu'un grain de sable, on peut compter 12,500 de ces petits canaux.

8. Combien enfin sont merveilleuses les qualités de l'âme qui est la partie la plus noble de l'homme, enrichie des puissances de l'intellect, de la mémoire et de la volonté. Par son âme, l'homme apprécie la beauté des cieux et de la terre, connaît le cours des planètes, prédit les éclipses et les équinoxes. Il connaît l'honnêteté des actions, la prudence des procédés, la justice des jugements, la nature et l'essence de tant de choses diverses. L'homme, par son esprit, invente des arts nouveaux, des instruments de mathématiques, au moyen desquels on peut observer tant de choses merveilleuses.

9. Maintenant, qui jamais pourrait penser que toutes ces choses si bien disposées, si constantes dans leurs effets aient été faites par l'effet du hasard? Si l'on voit un tableau dont les

figures soient proportionnées, l'action appropriée, les couleurs habilement ménagées, pourra-t-on dire que ce tableau doit son origine à un mélange fortuit de couleurs ? Celui qui lit l'*Enéide* de Virgile, une oraison de Cicéron, pourrait-il dire que ces chefs-d'œuvre se sont trouvés composés par des caractères jetés au hasard? Et comment donc serait-il permis de prétendre que les hommes, les animaux, les cieux et le monde entier aient été faits au hasard? Un auteur mis en scène par Cicéron, lib. II, *de Nat. Deor.*, s'exprime ainsi : « Si un concours d'atomes peut former le monde, pourquoi ne peut-il pas, de même, former un portique, un temple, une maison, ouvrages qui doivent coûter moins de peines et sont assurément de plus facile exécution[1] ?» Celui qui voit une horloge s'imagine certainement que celui qui l'a faite est doué de talent : et en voyant ensuite tant de créatures de formes si admirables, ne fût-ce qu'un moucheron ou une fleur, dont la structure est beaucoup plus belle que celle d'une horloge, ne doit-on pas croire également que celui qui a formé ces êtres possède une puissante intelligence? Qui jamais sera assez insensé pour croire que le hasard, qui est aveugle et qui n'a ni intelligence, ni ordre, ait pu former et entretenir un ordre comme celui qui règne entre toutes les parties de ce monde, que le hasard ait commandé au soleil de faire régulièrement son cours tous les ans et tous les jours; aux animaux de se reproduire, et toujours dans la même espèce ; aux arbres de porter toujours les mêmes fruits, et dans les mêmes saisons?

10. Comment donc enfin le hasard et la matière, qui n'ont ni intelligence ni ordre, ont-ils pu donner et conserver à tous ces différents êtres cet ordre et ces proportions qui durent constamment depuis près de soixante siècles? Qui ne voit que, pour opérer toutes ces merveilles, il fallait un esprit d'une sagesse infiniment supérieure à la nôtre? Le hasard n'est point une cause, mais plutôt une absence de toute cause. Supposons que, par suite

1. Si mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum, cur templum, cur domum non potest, quæ sunt minus operosa et multo faciliora?

des combinaisons de la matière, toutes ces créatures aient été formées des mains du hasard (supposition déjà trop absurde et évidemment impossible), comment une telle combinaison aurait-elle pu durer paisiblement et durant si longtemps sans variation et sans confusion, sans qu'il y eût aucun agent doué d'intelligence pour maintenir à leurs places respectives tant de créatures d'espèces si diverses ?

11. Il faut donc convenir, ainsi que l'a avoué même un païen, Cicéron, que ces choses n'ont pu être faites que par un esprit d'une intelligence très-parfaite, qui gouverne tout : *Quid potest esse tam apertum, cum cœlum aspicimus, quam aliquod esse numen præstantissimæ mentis, quo hæc regantur?*

12. Il ne reste plus aux matérialistes modernes, mis à bout par l'évidence de ces raisons, d'autre réplique à faire, que de dire, que l'existence de toutes les créatures, avec l'ordre constant qui leur a été imprimé, ne provient pas du hasard, mais de la nature elle-même. A cette dernière objection de nos adversaires, nous satisferons en peu de mots. Nous leur demanderons : Qu'entendez-vous par cette nature? a-t-elle une intelligence? Non ; or, si elle est privée d'intelligence, elle n'a pas pu, ainsi que nous venons de le voir, former ce monde, pour la formation duquel il a fallu une intelligence d'une sagesse infinie. Que si cette nature a une intelligence, nous disons que cette nature n'est autre chose que Dieu même qui est une pure intelligence, et une intelligence d'une sagesse infinie.

CHAPITRE IV

On prouve l'existence de Dieu par la contingence des créatures, lesquelles étant contingentes, supposent un être nécessaire par qui elles existent.

1. Avant tout, il est nécessaire de voir et de distinguer ici ce qu'est l'être nécessaire et ce qu'est l'être contingent. L'être nécessaire est celui qui existe tellement qu'il ne peut pas ne pas exister, parce qu'il existe par lui-même, et non par sa propre volonté, mais par la nécessité de sa nature. Existant par lui-

même, il doit être *unique*, autrement il ne serait pas nécessaire. Il doit être *éternel;* car, existant par lui-même et non par un autre, s'il n'était pas *ab æterno,* il n'aurait pu se donner l'existence tandis qu'il n'était pas; le néant ne peut pas se donner l'existence à lui-même. En outre, il aurait été en même temps non existant et existant : non existant, parce qu'il y aurait eu un temps où il n'aurait pas existé : et existant, parce qu'il aurait eu alors même la puissance de se donner l'être : celui en effet qui a une telle puissance doit nécessairement exister. Or, être à la fois existant et non existant, ce sont deux choses qui répugnent complétement l'une à l'autre. L'être nécessaire doit encore être *très-parfait*, parce qu'ayant en soi la plus grande des perfections, qui est d'être indépendant dans son existence même, aucune perfection ne peut lui manquer ; et possédant l'existence par lui-même, il ne peut être limité dans ses perfections par aucune autre puissance. Il ne peut d'ailleurs se les limiter à lui-même, puisqu'elles ne dépendent pas de sa volonté, mais sont absolument nécessaires et intrinsèques à sa nature. Cet être nécessaire donc, nous disons que c'est notre Dieu.

2. L'être contingent est, au contraire, celui qui est indifférent à exister comme à ne pas exister, et qui, par là même, a besoin qu'un autre le détermine à l'existence; de sorte que, si l'être nécessaire n'avait pas été là pour déterminer à l'existence tous les autres êtres, rien n'existerait aujourd'hui.

3. Et cependant combien d'êtres contingents nous avons sous les yeux ! des arbres qui poussent et puis se dessèchent ; des sources qui jaillissent et puis tarissent ; des animaux qui naissent et puis meurent. Tous ces êtres, évidemment contingents, démontrent l'existence de l'être nécessaire qui les a produits en les déterminant à exister ; autrement il n'y aurait rien de tout ce que nous voyons. Serrons cet argument. On ne peut dire ni que tous les êtres soient nécessaires, ni qu'ils soient tous contingents : on ne peut pas dire que tous soient nécessaires, premièrement, parce qu'il répugne qu'il y ait plusieurs substances différentes entre elles, et toutes nécessaires; secondement, parce que l'être nécessaire, ainsi que nous l'avon-

vu, existant par lui-même, sans que rien puisse le borner, il est infiniment parfait : or, nous voyons ici-bas tant d'objets sensibles qui tous sont imparfaits ; ils ne sont donc point des êtres nécessaires. En outre, ainsi que nous l'avons dit, l'être nécessaire doit être éternel, puisque autrement il ne serait pas nécessaire ; et cependant nous voyons bien des choses qui sont aujourd'hui et qui n'étaient pas auparavant, comme tant de petits enfants qui vivent maintenant et qui n'étaient rien il y a quelques années. D'un autre côté, on ne peut pas dire non plus que tous les êtres sont contingents ; car si toutes choses étaient contingentes, avant qu'elles commençassent à exister, elles auraient été à la fois possibles et impossibles : possibles, puisqu'on les suppose capables de recevoir l'existence, comme effectivement beaucoup l'ont reçue ; impossibles, parce que, d'une part, étant contingentes, elles ne pourraient se produire d'elles-mêmes, et que, de l'autre, tous les êtres étant supposés contingents, aucun être n'eût été là pour leur donner l'existence. Donc, si les êtres ne sont ni tous nécessaires, ni tous contingents, nous devons avouer qu'il y a un seul être nécessaire, et que tous les autres ont été créés par lui, autrement il n'y aurait rien au monde. L'argument est clair et n'admet point de réplique.

4. Les matérialistes ne nient pas, car ils ne sauraient le nier, l'existence d'un être nécessaire ; mais ils disent que cet être nécessaire, c'est la matière éternelle et incréée ; ils affirment que tous les êtres, bien que produits, n'ont pas reçu leur existence de Dieu (qui, selon notre croyance, est l'être nécessaire), mais qu'ils l'ont reçue d'eux-mêmes *ab æterno,* ayant été produits dans toute la suite de l'éternité successivement les uns par les autres. Ainsi donc, leur répondrai-je, cette matière éternelle que vous considérez comme une cause productrice, n'est autre chose que les mêmes êtres qui se produisent les uns les autres successivement *ab æterno.* Mais cela posé, la matière n'est pas la cause des êtres, mais les êtres sont cause les uns des autres. Or, d'après ce que nous avons démontré ci-dessus, cela ne peut être ; car il ne peut y avoir aucun effet produit sans

une première cause efficiente : autrement, ces êtres produits *ab æterno* l'un par l'autre, seraient en même temps dépendants et indépendants : dépendants, car nul d'entre eux n'aurait reçu l'existence de soi-même, mais bien les uns des autres ; indépendants, parce qu'ils ne dépendraient pas d'une cause extrinsèque, mais qu'ils auraient l'existence par eux-mêmes.

5. De plus, si la matière eût reçu son existence d'elle-même, sans qu'aucun autre être fût là pour la lui donner, elle n'aurait pas pu se donner à elle-même le mouvement, puisqu'elle est inerte par sa nature et incapable d'agir. De sorte que, si tous les êtres tant du ciel que de la terre, étant matériels, n'avaient eu un agent extrinsèque qui leur donnât le mouvement, ils seraient tous restés immobiles. Il n'y aurait donc ni génération des animaux, ni propagation des plantes : les arbres ne porteraient point de fruits ; la terre ne produirait ni herbes, ni blés ; il n'y aurait ni vents, ni pluies, puisque toutes ces choses agissent en vertu d'un mouvement, et qu'elles n'auraient pu l'avoir d'elles-mêmes. Nous nous étendrons davantage sur cet argument dans le chapitre suivant.

6. Mais recueillons brièvement ce qui a été dit dans le précédent chapitre, pour conclure qu'il est évident qu'il y a un Dieu créateur de toutes choses. On ne peut pas dire que tous les êtres sont nécessaires, car, s'il en était ainsi, existant par eux-mêmes, ils seraient tous très-parfaits et tous éternels ; tandis qu'au contraire, nous voyons tant d'objets imparfaits et produits dans le temps, qui existent aujourd'hui et qui n'étaient pas auparavant. On ne peut pas dire non plus que tous les êres sont contingents ; car, s'ils étaient tels, il n'y aurait au monde aucun être existant, vu qu'aucun être n'aurait pu se donner l'existence à lui-même. Il ne sert de rien de répliquer que ces êtres ont reçu l'existence l'un de l'autre successivement et *ab æterno ;* car ce seraient des effets sans cause, ce qui est impossible ; ce seraient des objets qui se mouvraient sans avoir reçu le mouvement, puisque la matière est inerte par sa nature et sans action. Une fois donc établi que les êtres ne peuvent être considérés ni tous comme nécessaires, ni tous comme con-

tingents, on est forcé de reconnaître un être nécessaire qui trouve en lui-même la raison suffisante de son existence indépendante, et la vertu de donner l'existence à tous les autres êtres ; et cet être est Dieu, créateur et conservateur de toutes les créatures qui sont contingentes.

CHAPITRE V.

On prouve l'existence de Dieu par le mouvement des corps ou de la matière.

1. Les matérialistes disent donc que les corps et les âmes, tout, en un mot, est matière ; que cette matière n'a pas été créée, mais qu'elle est incréée et qu'elle est éternelle. Mais il est à remarquer que la matière ne se conserve et ne se perpétue que par le mouvement ; car c'est par le mouvement que peuvent vivre et se propager les animaux et les plantes, et c'est de même grâce au mouvement, que nous avons comme à notre service les planètes, les vents et la pluie. Que le mouvement cesse un instant, aussitôt les rivières perdent leur cours, la mer devient une lagune, et les hommes, les brutes et les plantes demeurent privés de vie. Or, quelle est la cause de ce mouvement ? Aucun corps ne peut se mouvoir de soi-même, parce que la matière est inerte et inactive : outre que c'est un principe admis de tous les philosophes, et évident pour tout le monde, que tout corps qui se meut est mu par un autre. Cette cause motrice ne peut être un autre corps, car, si aucun corps ne peut avoir le mouvement par soi-même, il peut encore moins par lui-même le communiquer à d'autres ; donc il est nécessaire, pour qu'un corps soit mu, qu'il reçoive son mouvement d'un agent qui ne soit pas matériel, mais spirituel. Maintenant demandons d'où cette matière et ces corps que nous voyons ont reçu et reçoivent leur mouvement ? Est-ce de quelque autre ? est-ce d'eux-mêmes ? A cette question, les matérialistes répondent de deux manières. Epicure et Spinosa enseignent que ce mouvement de la matière n'a pas eu de commencement, mais qu'il est éternel, qu'il a continué jusqu'à présent, et qu'il continuera par une série d'im-

pulsions successives. Voici en quels termes Spinosa exprime là-dessus son opinion : « Tout corps, soit mu, soit en repos, a dû être déterminé à l'un comme à l'autre par un autre corps, qui lui-même a été déterminé à l'un ou à l'autre par un autre, et celui-ci encore par un autre, et de même à l'infini [1] » A l'encontre, les stratoniciens avec leur maître Straton, et avec eux l'incrédule moderne Toland, disent que le principe et la cause du mouvement résident dans la matière elle-même, qui, selon eux, contient en soi la vertu motrice.

2. Mais répondons à tout cela que ces deux opinions sont également insoutenables. 1° Celle d'Epicure et de Spinosa, ou d'un mouvement éternel par une série d'impulsions successives, ne peut se soutenir, et cela pour deux raisons : la première, parce qu'un mouvement éternel serait infranchissable, de sorte que, si ce mouvement eût été *ab æterno,* il n'aurait jamais pu arriver jusqu'au temps présent ; car il aurait dû passer successivement par une série infinie d'impulsions, et l'infini, n'ayant pas de commencement, est infranchissable, comme le disent d'un commun accord Aristote et tous les autres philosophes.

3. Et c'est la raison même qui le dit ; car ces impulsions infinies, arrivées jusqu'au temps présent, devraient être considérées maintenant comme finies ; mais c'est une contradiction évidente que de considérer l'infini comme fini. D'où il suit que si le monde eût été *ab æterno*, et qu'éternellement aussi il y eût eu des générations humaines, nul homme n'aurait jamais pu venir au monde : et pourquoi ? parce que le moment de venir au monde ne serait jamais arrivé pour aucun homme, tant qu'il ne se serait pas écoulé un nombre infini de générations ; or ce nombre ne saurait jamais se trouver écoulé. Pour qu'il pût s'écouler et parvenir au terme, ce nombre infini aurait dû avoir un commencement : de sorte que si nous assignons une époque à la génération d'un homme, nous devrons assigner un commencement comme un terme à l'infini ; ce qui est impossible.

1. Corpus motum, vel quiescens ad motum, vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum (*Ethic.* p. 2. prop. 13).

4. Le P Valsecchi fait, en outre, cet autre raisonnement : Si ce dernier corps doit être déterminé au mouvement par un autre, attendu qu'il est inerte ; par la même raison, celui qui le précède devra être déterminé par d'autres, et ainsi en remontant toujours ; car si ce sont tous des corps, pourquoi n'auraient-ils pas tous le même besoin? Changent-ils de nature pour être infinis en nombre? Si ce sont tous des corps, ils sont tous inertes et incapables de se mouvoir. Donc, en-dehors de leur multitude infinie, il a toujours fallu un principe spirituel qui leur donnât le mouvement, qu'aucun d'entre eux n'a pu avoir ni se donner de soi-même : autrement, supposer *ab æterno* cette succession d'impulsions infinies, ce serait supposer l'effet sans la cause, et la passion sans l'action. Tout mouvement de la matière est produit par un agent extrinsèque; mais, dans le système d'Epicure, il n'y a pas de cause qui produise le mouvement. Si le corps *A* pousse le corps *B*, et que *B* pousse *C*, supprimez *A*, dès-lors *B* et *C* n'ont plus de mouvement. S'il n'en était ainsi, il y aurait des effets sans cause. Il ne servirait à rien de supposer infinie la série des impulsions, car il y aurait alors un effet infini sans aucune cause. Bien plus, pour ce mouvement infini des objets matériels, il faudrait une première cause qui eût une vertu infinie, la seule qui puisse être la cause d'un mouvement infini. Un savant théologien J. Hook, docteur en Sorbonne, dans son ouvrage *Relig. nat. et revel.*, s'exprime ainsi : Supposons une chaîne qui, du ciel descendrait jusqu'à terre, en sorte que le second anneau en soutînt un, le troisième, deux; le dixème neuf, et le centième, quatre-vingt-dix-neuf, il est évident que les anneaux supérieurs devront avoir plus de force que les inférieurs. Or, en supposant une série infinie d'anneaux, nous devons aussi reconnaître une vertu infinie qui les soutienne. Aucun de ces corps infinis en nombre n'aurait jamais eu de mouvement, s'il ne se fût pas trouvé un moteur pour donner la première impulsion, et la renouveler de temps en temps, puisque c'est le propre des mouvements communiqués aux corps d'aller toujours en se ralentissant, et finalement de s'arrêter, s'ils ne reçoivent pas une nouvelle impulsion ; en sorte que la série infinie des impulsions

n'enlève pas, mais accroît la difficulté. Spinosa, interrogé sur cette difficulté, ne sut pas la résoudre, et il évita de répondre, ainsi qu'il résulte de ses lettres, et particulièrement de la soixante-troisième.

5. Ajoutons que si la matière était éternelle et increéée, elle existerait par elle-même et serait nécessaire et indépendante; d'où il suit qu'elle serait nécessairement immobile et immuable en conséquence de l'inertie et de l'inactivité qui lui conviennent naturellement; car c'est le propre d'une substance nécessaire et indépendante de se conserver toujours dans les conditions de sa nature. Il en sera autrement si l'on admet que la matière est contingente; car, en ce cas, comme elle peut recevoir de dehors l'existence qu'elle n'avait pas, elle pourra de même en recevoir le mouvement qu'elle n'a pas par sa nature.

6. Venons maintenant à l'opinion de Straton, qui disait que la matière a en elle-même la vertu de se mouvoir. Cette opinion ne peut pas davantage se soutenir, premièrement, parce que, ainsi que nous l'avons indiqué, c'est le propre de la matière d'être sans mouvement; elle a même une propriété qui est essentiellement opposée au mouvement, c'est que tout corps résiste au changement de son état. C'est pour cela que les philosophes disent que la force de la matière n'est qu'une force d'inertie, *vis inertiæ,* et plus ou moins est grande la masse d'un corps, plus ou moins est grande la résistance qu'il oppose au mouvement : c'est même à cet indice qu'on reconnaît la force d'inertie de la matière. Il répugne donc à la nature même de la matière d'avoir par elle-même un mouvement intrinsèque; de sorte que si nous voyons quelque mouvement dans la matière, il faut dire qu'elle est mue de dehors, conformément à l'axiome général, que tout ce qui se meut est mu par quelque autre : *Omne quod movetur, ab alio movetur*

7. Secondement, si la matière avait le mouvement par elle-même, elle ne pourrait servir à la construction du monde; car ce même mouvement, au moyen duquel les choses auraient été formées, les empêcherait de subsister dans le même état; de sorte que, comme les choses qui ne subsistaient pas auparavant auraient été faites par l'effet du premier mouvement,

ainsi, la matière continuant à se mouvoir, ces mêmes choses se déferaient d'elles-mêmes. Outre la confusion continuelle et générale qui en résulterait, il arriverait cet autre inconvénient, si contraire à la nature et à l'expérience, que l'on verrait les corps se défaire d'eux-mêmes par suite de ce même mouvement qui les aurait formés. C'est un fait constaté et d'expérience générale, que les choses qui changent plus tard ou se détruisent, ne changent et ne se détruisent jamais par elles-mêmes, mais seulement par l'effet de quelque cause extrinsèque, chaque chose tendant naturellement à sa propre conservation.

8. De plus, si la matière se mouvait par elle-même, par qui ses mouvements seraient-ils réglés? Par la nature des corps, dira-t-on. Je réponds : Donc il nous serait impossible de renfermer à notre gré, dans une enceinte, une matière quelconque, par exemple, une maison. une vigne, comme nous le pratiquons tous les jours, pour nous procurer ces commodités si utiles à la vie humaine, attendu que cette matière, par son mouvement naturel et intrinsèque, se transporterait ailleurs. Il ne servirait à rien de répliquer que la matière est indifférente au mouvement comme au repos; car cette réponse que feraient les matérialistes n'en démontrerait que mieux l'inconsistance de leur système. S'ils disent, en effet, que la matière est indifférente au repos et au mouvement, nous leur répondrons : Il est donc faux que la matière ait en elle-même la vertu de se mouvoir.. Mais pour leur enlever directement ce moyen de défense, nous leur dirons : Oui, la matière est indifférente au repos; et c'est pour cela qu'elle est apte au mouvement quand elle est poussée par un agent extérieur; mais elle n'est pas capable de se mouvoir par elle-même, et même lorsqu'elle est mue, si la force de l'impulsion vient à s'épuiser, elle retombe dans son état naturel d'immobilité.

9. Tirons donc de tout cela, en peu de mots, une conclusion générale. Si l'on allègue que la matière se meut d'un mouvement éternel, nous disons que cela est impossible : d'abord parce que l'éternité est infranchissable, et que, comme elle n'a pas eu de commencement, elle ne peut avoir de fin; ensuite,

parce que ce mouvement (quand même il serait éternel), devant avoir été produit par une cause extrinsèque, on ne peut pas supposer qu'il existe, à moins de supposer aussi une cause dont il ait reçu aussi l'impulsion. Autrement, ce serait un effet sans cause.

10. Si l'on dit ensuite que la matière a en elle-même la vertu intrinsèque de se mouvoir, nous répondrons que la matière est, par sa nature, inactive et inerte, d'où il suit que c'est par d'autres que par elle-même qu'elle a dû recevoir le mouvement.

Non, dit Toland ; le mouvement est une propriété essentielle de la matière. Nous répliquons, que la propriété essentielle d'un objet est celle dont cet objet ne peut être privé : par exemple, l'étendue est une propriété essentielle à tout corps ; d'où il suit que chaque corps doit nécessairement avoir une étendue. Mais tous les corps ne sont pas en mouvement, ou du moins ils n'y sont pas toujours, et ils sont indifférents au mouvement comme au repos ; donc le mouvement n'est pas une propriété essentielle de la matière.

11. Mais écoutons Toland prouver à sa manière que le mouvement est une propriété essentielle de la matière. Il dit : Toute matière est divisible : la divisibilité de la matière ne peut se concevoir sans le mouvement, car le mouvement est ce qui la divise : donc, conclut-il, le mouvement est une propriété essentielle de la matière. Mais l'inanité de cette raison est trop évidente. Toland confond la *divisibilité* avec la *division*. La divisibilité de la matière diffère de la division de la matière. La division ne peut pas se concevoir sans mouvement ; mais la divisibilité peut bien se concevoir sans mouvement. La matière est apte à être divisée, je le sais ; mais elle n'est pas apte à se diviser d'elle-même ; de même, dirai-je, qu'elle est capable d'être mue, mais sans être pour cela capable de se mouvoir d'elle même. De sorte que, comme c'est une propriété essentielle à la matière de pouvoir être mue et divisée, c'est aussi sa propriété essentielle de ne pouvoir ni se diviser ni se mouvoir d'elle-même, puisqu'elle est, de sa nature, inerte et inactive. Toland répond, et dit que toute matière est en un mouvement

continuel, ou de décadence, ou d'accroissement. Mais nous disons, à notre tour, que ce mouvement n'est pas intrinsèque à la matière, puisqu'elle est inerte de sa nature, mais qu'il lui est extrinsèque et comme d'emprunt, lui étant occasionné par des impulsions externes sans lesquelles elle resterait toujours en repos. Pour les raisons que nous avons exposées, ces impulsions externes ne pouvant procéder, en dernière analyse, d'aucun autre corps matériel, par la raison déjà dite que toute matière est inerte, elles ne peuvent donc provenir que d'un moteur supérieur à la matière.

12. Il ne sert de rien à Toland de dire que, si le mouvement n'est pas essentiel à la matière, du moins elle a essentiellement l'inclination et la tendance au mouvement, ce que Toland appelle *conatus*. Nous répondrons premièrement que c'est une pure invention, chimérique et sans fondement, que d'affirmer que tout corps a une inclination au mouvement. Mais en admettant que, dans la matière, il y ait ce prétendu *conatus* à se mouvoir, nous demanderons de quel côté la matière inclinera à se mouvoir; sera-ce à droite ou à gauche? Toland dira qu'elle incline à se mouvoir de tous côtés. Mais par cela même elle sera inhabile à se mouvoir, puisque, quand même elle en serait capable, ces tendances contraires la maintiendraient toujours immobile et incapable de mouvement. Donc la matière ne peut recevoir le mouvement que d'un principe extrinsèque et immatériel, qui ait pour attribut de pouvoir la mettre en mouvement. Je dis *immatériel,* parce que, si c'était un corps matériel, ne pouvant pas se mouvoir de lui-même, il pourrait encore moins donner le mouvement à un autre corps. Or, nous disons que ce principe extrinsèque et immatériel est Dieu, qui est infiniment puissant et libre, qui règle toutes choses, qui non-seulement meut le monde, mais qui le meut avec ordre et harmonie. Il suffit de considérer le cours si régulier et si stable des cieux, des étoiles et des planètes, pour reconnaître qu'il ne peut exister d'autre moteur qu'un Dieu d'une puissance et d'une sagesse infinies. Si l'on voit une horloge qui marque exactement les heures, qui pourra dire que ce métal s'est forgé

de lui-même, et que d'eux-mêmes se soient aussi formés les ressorts, les rouages et l'ordre avec lequel marche cette petite machine ?

13. Rousseau nous étonne à bon droit, lorsque, après avoir démontré l'existence de Dieu par le mouvement et par l'ordre que l'on voit dans le monde, il s'en vient nous dire : *Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage; je le vois, ou plutôt je le sens, et c'est là ce qu'il m'importe de savoir. Mais ensuite, ce monde est-il éternel ou créé? n'y a-t-il qu'un principe des choses? y en a-t-il deux ou davantvge? quelle est leur nature? Je n'en sais rien, et que m'importe de le savoir* [1] Mais voici l'évidente contradiction que lui reproche le père Valsecchi [2] : Si le monde était éternel, les deux preuves tirées du mouvement et de l'ordre ne prouveraient plus l'existence de Dieu, puisque, le monde étant éternel, Dieu n'en serait plus l'auteur. Il répondra peut-être que la matière est éternelle et incréée, et que Dieu l'a ensuite modifiée et mise en ordre. Mais si la matière est éternelle, elle existe donc d'elle-même et est indépendante, et si elle est indépendante, comment Dieu l'a-t-il pu modifier et mettre en ordre? S'il l'a modifiée et mise en ordre à son gré, nous devons dire aussi qu'il l'a créée. Pour en revenir à notre argument, il suit de tout ce qui a été dit, que la matière reçoit tout ce qu'elle a de force et de vertu de la puissance divine, et que tous ses mouvements ne sont que les effets de la volonté de Dieu, lequel, par lui-même immédiatement ou par d'autres corps créés, meut tout selon son bon plaisir; de sorte que tout l'ordre des choses de ce monde n'existe que par Dieu, et que c'est lui qui gouverne et règle le tout. C'est donc avec raison que le philosophe Newton a dit que la connaissance de Dieu au moyen des choses visibles appartient à la philosophie expérimentale.

14. Mais avant de finir ce chapitre, je ne veux pas passer sous silence un bel argument qu'un certain matérialiste, cité par le père Valsecchi [3], fait valoir en faveur de son matérialisme :

1. *Emile*, tome III. — 2. Lib. II, cap. II. — 3. Lib. I, cap. III, n. 13.

Qui sait, dit-il, *s'il n'y a pas dans l'être mille moyens et mille forces capables de produire tels et tels effets?* Telle est la tactique des incrédules modernes, non de prouver ce qu'ils disent, mais de mettre en doute tout ce qu'il y a de plus évident à l'aide de ces phrases qui leur sont familières : *Nous ne savons pas ce que peut la nature; pourquoi ne peut-il pas en être ainsi?* etc., etc. Mais l'auteur, pour appuyer son *qui sait,* devrait du moins prouver qu'il est possible que, dans l'être, il puisse y avoir des forces et des moyens capables de produire des effets sans le secours de Dieu. Après que nous avons démontré que la matière ne peut se mouvoir, attendu qu'elle en est incapable par sa nature inerte, à quoi bon dire : *Qui sait s'il ne se trouve pas dans l'être mille moyens et mille forces capables de produire tels et tels effets?* A cet inepte *qui sait,* le père Valsecchi répond plaisamment et dit à son tour : Qui sait si, dans les airs, il n'y a pas des forces capables de nous faire croire qu'il existe une ville de Constantinople, tandis qu'elle n'existerait pas réellement? Puis il raisonne ainsi : Il est impossible que sans Dieu il y ait dans la nature des forces qui puissent donner l'existence à ce monde; car, ou ces forces sont inhérentes au monde corporel, ou elles sont différentes de ce même monde. Il est impossible qu'elles lui soient *inhérentes;* car la matière, étant incapable d'agir, n'a jamais pu former, ni ne peut régir une machine qui a mouvement et ordre; d'autant plus que, dans le monde, il y a des âmes unies à des corps, lesquelles sont spirituelles, comme nous le démontrerons dans le chapitre suivant, et ne peuvent pour cela même avoir été produites par la matière, puisqu'elles sont d'une nature entièrement différente. Mais si ces forces sont différentes de ce monde corporel, c'est qu'elles sont ou dépendantes d'un principe supérieur qui les régit, et, dans ce cas, elles ne sont pas les principales causes de ce monde, mais bien le principe dont ces forces proviennent. Si, au contraire, elles sont indépendantes de tout principe, alors il n'est pas possible qu'étant purement matérielles, et par conséquent sans sagesse et sans esprit, ces causes aient pu former, et puissent régler ce monde, pour la formation et l'ordonnance duquel, comme le

prouvent son ordre et sa symétrie, il a été et sera toujours besoin d'une puissante intelligence et d'une souveraine sagesse. De plus, si ces forces étaient indépendantes de tout autre principe, elles existeraient par elles-mêmes, et seraient, par conséquent, nécessaires, éternelles et infinies ; et étant aussi nombreuses, elles formeraient plusieurs êtres infinis et indépendants. Nous demanderons en dernier lieu : Cet être qui renferme ces forces et ces moyens, existe-t-il de lui-même ? est-il indépendant? S'il existe, s'il est indépendant, cet être doit tout avoir, esprit, puissance et sagesse, et tout cela d'une manière infinie : or, s'il en est ainsi, cet être est Dieu, essentiellement différent du monde et de la matière, et auteur, au contraire, de la matière et du monde.

CHAPITRE VI.

Preuve de l'existence de Dieu par l'existence des âmes.

1. Il est certain qu'il existe au monde des hommes doués d'esprit et de raison. Nous disons que l'homme est composé d'un corps matériel et d'une âme spirituelle : c'est seulement l'âme qui est douée d'esprit et de raison. Les matérialistes disent, au contraire, que tout est matière, et l'âme aussi bien que le corps, parce que l'un et l'autre sont le produit de la matière. Les promoteurs de ce système ont été Thomas Hobbes et Benoît Spinosa ; nous réfuterons plus loin leurs opinions, lorsque nous en serons à parler d'eux en particulier. Nous ne voulons ici traiter la question que d'une manière générale, en montrant, par une conséquence nécessaire des premiers principes, que l'âme ne peut être le produit de la matière. L'axiome, que personne ne peut donner ce qu'il n'a pas : *Nemo dat quod non habet,* est de toute certitude. Cela posé, voici notre argument : l'âme est douée d'esprit et de pensée ; la matière ne peut avoir d'esprit : donc l'âme ne peut pas être le produit de la matière. Il ne sert de rien d'objecter que Dieu n'est pas matière, et que pourtant (comme nous l'enseignons) la matière

a été créée par lui. A cela nous répondrons que Dieu a créé la matière, bien qu'il ne soit qu'un pur esprit, par la raison qu'étant un être parfait, il contient en soi les perfections de toutes les créatures; ainsi Dieu contient en soi-même, non formellement, mais éminemment, toute substance de matière. Mais la matière ne contient en soi les substances spirituelles, ni formellement ni éminemment; et, par conséquent, si l'âme n'a pas pu être produite par la matière, il doit y avoir un être spirituel créateur de l'âme, et cet être est Dieu. Cet argument tiré de la spiritualité des âmes est extrêmement propre à démontrer l'existence de Dieu : pour nier après cela que Dieu existe et que l'âme ait été créée par lui, il faudrait dire que l'âme n'a été créée par rien, ou qu'elle a été produite par une série infinie d'âmes, produites l'une par l'autre, sans qu'il en existe une première; ou bien enfin que l'âme qui pense est produite par une substance non pensante, c'est-à-dire par la matière : mais toutes ces trois suppositions sont absurdes. Quant à la dernière, les matérialistes disent que notre argument serait bon, si la substance pensante était différente de la matière; mais cela n'est pas, ajoutent-ils, puisque la matière peut aussi penser. Il nous reste donc à prouver que le corps, ou la matière, est incapable de penser; et c'est ce que nous allons faire dans les paragraphes suivants.

§ Ier

La matière ne peut pas être le sujet de la pensée.

2. En premier lieu, il est impossible que la matière puisse avoir la faculté de penser, car les matérialistes ne sauraient nous expliquer comment il se ferait que l'âme, étant une matière étendue, pût avoir une intelligence, et percevoir une pensée. Etre intelligente et former des pensées, tel est le propre de l'âme. De même qu'une âme ou un esprit ne peut être matière, comme le dit le Sauveur aux apôtres après sa résurrection : « Touchez et voyez, parce qu'un esprit n'a ni

chair ni os [1], ainsi la matière ne peut pas être esprit. Toute matière est composée de parties divisibles ; par conséquent, si l'âme était matière, elle serait composée de parties. Or, une fois supposé que l'âme ait des parties, on se demande quelle en sera la partie qui pense. Si l'on dit que chaque partie est un esprit qui pense et qui perçoit la pensée entière, rien de plus absurde ; car, s'il en était ainsi, autant la matière étendue contiendrait de parties, autant il y aurait en nous de substances pensantes, et, par conséquent, autant de pensées et de perceptions pour une seule. Si l'on dit, au contraire, que la pensée n'est pas dans chaque partie, mais dans l'union de toutes les parties, cela n'est pas plus soutenable, ne peut pas se soutenir davantage : car si aucune de ces parties n'est esprit, le tout, qui n'en est que le composé, ne peut pas non plus être esprit, puisque la réunion des parties ne peut avoir une nature différente de celle des parties elles-mêmes. De même que l'union de choses non étendues ne peut jamais former un objet étendu ; de même encore que la réunion de parties privées de vie ne peut contenir la vie, ainsi la réunion de parties privées d'intelligence ne peut contenir l'intelligence.

3. On ne peut pas dire non plus que chaque partie de l'âme perçoit une partie de l'objet, en sorte que la pensée soit perçue tout entière par l'âme, mais divisée en chacune de ses parties ; car s'il en était ainsi, nous ne pourrions jamais avoir la compréhension entière d'une pensée. En effet, les parties étant distinctes entre elles et toutes matérielles, l'une ne pourrait pas communiquer à l'autre ce qu'elle comprendrait. Enfin, on ne peut pas dire non plus qu'un certain point individuel de l'âme conçoit toute la pensée, en sorte que toutes les autres parties tendent à ce point, comme à leur centre ; car, peut-on demander : Qu'entendez-vous par ce *point individuel* ou indivisible ? Si l'on entend un point de matière actuel et concret, dans ce cas, ce point qui a son étendue propre, doit nécessairement avoir ses parties, et, par conséquent, ne peut jamais être considéré comme indivisible. Si l'on entend par ce point un point

1. Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet (*Luc*, XXIV, 39).

abstrait, c'est-à-dire un point mathématique ou idéal, la question est décidée ; car l'esprit qui perçoit la pensée ne serait plus dans une partie matérielle de l'âme, mais dans un point idéal, qui n'est plus matière : or, c'est ce que ne veulent pas les matérialistes, qui disent que l'âme est matière, non dans un sens métaphysique, mais parce qu'ils la considèrent comme si c'était de la matière actuellement étendue.

4. En second lieu, si la substance pensante était un corps, il faudrait que la pensée eût largeur et longueur, lieu et figure : or, qui pourrait jamais imaginer une pensée divisée, carrée ou triangulaire? En outre, s'il y avait dans l'âme largeur et longueur, figure et lieu, ces choses seraient toutes inertes et inactives; tandis qu'au contraire, nous concevons la pensée comme une opération de l'âme. Il ne servirait à rien de dire que les pensées se forment en nous par l'impression produite dans notre cerveau au moyen de petites parcelles que nous transmettent les objets extérieurs matériels; car, à cela on peut répondre d'abord que l'idée du mouvement de ces parcelles matérielles est toute différente de l'idée de la pensée. Quand il se forme en nous une pensée par l'impression de quelque objet sensible extérieur, ce n'est pas même alors le corps qui pense, mais c'est l'âme : quand bien même la pensée serait de choses matérielles, et procéderait d'un fantôme, *phantasma,* ce fantôme serait, il est vrai, matériel, mais la pensée n'en serait pas moins toute spirituelle. Que la pensée soit le produit de l'esprit qui est dans l'homme et non de la matière, c'est ce qu'on verra clairement, pour peu qu'on considère que souvent la *fantaisie* représente une chose autrement qu'elle n'est, et qu'alors l'erreur est corrigée par la raison. Par exemple, si l'on voit dans la mer une rame dont la moitié soit dans l'eau et l'autre moitié hors de l'eau, la *fantaisie* se la représente comme rompue ; mais l'intellect, qui est spirituel, sait que cette rame est entière, et que cette apparence provient de la réfraction et de la réflexion des rayons. Or, ce jugement ne provient certainement pas de la matière, puisque, d'après l'apparence imprimée par la matière, la rame devrait être jugée rompue :

donc il provient de l'esprit, qui corrige par la raison l'erreur de la *fantaisie*.

5. En troisième lieu, il est certain que les fonctions des organes de nos sens sont toutes différentes entre elles; les yeux voient, les narines flairent, les oreilles écoutent, etc. Il y a en nous quelque chose qui distingue entre elles ces sensations diverses, les compare et les préfère selon le plaisir qu'elles lui causent. Par exemple, l'un préfère le plaisir que lui cause le son à celui que lui cause l'odorat; un autre, la sensation du goût à celle de la vue. Or, le juge de tout cela, ce ne sont certainement pas les organes; car un organe ne peut ni avoir connaissance, ni juger de la sensation qu'éprouve un autre organe, ni par conséquent savoir laquelle donne plus ou moins de plaisir. Ce juge ne peut pas être le cerveau, ou toute autre partie du corps à laquelle les organes se rapportent par le moyen des nerfs, puisque le cerveau, ou tout autre *sensorium*, a en lui plusieurs parties différentes qui reçoivent chacune l'impression particulière d'un organe : ainsi une partie ne peut pas juger de la sensation communiquée à l'autre. Le véritable juge, qui reçoit à la fois et distingue toutes ces sensations, est donc l'âme. Voici comment s'exprime à ce sujet Cicéron : « Nous embrassons dans une même pensée les choses les plus dissemblables, comme la couleur, la saveur, la chaleur, l'odeur, le son; autant de qualités différentes que l'âme, quoique munie de ses cinq organes, ne pourrait jamais apprécier simultanément, si toutes ne lui étaient rapportées à elle-même par ces mêmes sens, pour qu'elle seule les juge toutes à la fois [1] » On prouve, en outre, clairement que les sensations que nous recevons par nos organes ne peuvent jamais donner l'intelligence des choses qu'elles nous procurent l'occasion de connaître, puisque s'il en était autrement, une sensation semblable produirait les mêmes effets sur divers individus. Par exemple, si le son

1. Quid quod eadem mente res dissimillimas comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem, sonum, quæ nunquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur, et is omnium judex solus esset? (Lib. I, *Tusc. quæst.*, n. 46.)

du mot *ignis* prononcé devant plusieurs, produisait lui-même l'intelligence ou l'idée du feu, en conséquence de la sensation qu'il produirait dans leurs oreilles, il en résulterait que celui d'entre eux qui ignorerait la langue latine, comprendrait aussi bien que le savant la signification de ce mot. Mais il n'en est pas ainsi, puisque l'ignorant ne comprendrait pas ce mot, et que le savant le comprendrait, parce qu'il connaît la convention, faite chez les Latins, d'attacher au mot *ignis* l'idée de *feu*. Or, il n'y a que les substances spirituelles, à l'exclusion des matérielles, qui soient capables de ces conventions. Les substances matérielles, agissant nécessairement et indépendamment du choix de la volonté, devraient nécessairement produire la même intelligence du mot *feu*, dans tous les hommes affectés de la même sensation.

6. En quatrième lieu, la matière ne peut avoir d'autres idées que celles d'objets matériels; mais souvent il y a en nous des pensées purement spirituelles de choses inaccessibles aux sens. Si l'homme, au lieu d'une âme spirituelle, en avait une purement matérielle, comment la matière pourrait-elle lui donner l'idée de justice, de prudence, d'éternité, de la proportion des objets entre eux, de la nature des choses? etc. En outre, quelle satisfaction ne produit pas la découverte de telle ou telle vérité abstraite! Cette satisfaction peut-elle être matérielle? Ajoutez à cela que la matière agit seulement sur les objets présents : or, l'âme pense aussi à ceux qui sont éloignés, passés et futurs. De plus, la matière ne passe pas d'un lieu à l'autre, si ce n'est à l'aide du temps et par un milieu; au lieu que l'âme, dans un instant et sans milieu, pense à des lieux divers et très-éloignés les uns des autres.

7. En cinquième lieu, la liberté que nous trouvons en nous-mêmes de vouloir et de ne vouloir pas telle ou telle chose, d'accepter ou de refuser tel ou tel présent, suffit à elle seule pour nous convaincre que nous avons une âme spirituelle. Autrement, si cette liberté était matérielle, un objet matériel externe pourrait l'entraver ; par exemple, quelqu'un peut bien nous empêcher de voir en nous couvrant les yeux, d'entendre en

nous bouchant les oreilles; mais personne ne peut empêcher ce qui pense en nous de vouloir ou de ne pas vouloir : donc ce qui pense en nous n'est pas matériel. De plus, si l'âme était matérielle, elle serait nécessairement déterminée à faire tout ce à quoi la matière la pousse par son mouvement. Et cependant nous voyons qu'il peut arriver qu'on s'abstienne de faire certaines choses attrayantes auxquelles on se sent poussé par l'empire des sens. Pourquoi s'en abstient-on ? Parce que la raison nous dicte que cette action serait funeste ou qu'elle serait inconvenante. Quelquefois encore, telle personne entreprend des choses pénibles, en se laissant conduire par sa raison seule, qui lui montre l'avantage qu'elle y trouvera. Quel mouvement matériel aurait pu déterminer les saints martyrs à braver les tourments et la mort, s'ils n'avaient eu la raison qui leur en donnait le courage ? Donc, si l'homme est libre de faire ou de suspendre ses actions, s'il a la liberté d'agir contre l'inclination des sens, il faut avouer que ces opérations ne sont pas le produit de la matière, mais de l'esprit ; car si elles étaient le produit de la matière, l'homme devrait nécessairement en suivre les lois, et être contraint de faire tout ce à quoi la matière, par son mouvement, le pousserait et le déterminerait.

8. De plus, si les pensées se formaient par l'effet d'un mouvement de la matière, l'homme ne pourrait jamais, comme il arrive souvent, percevoir une chose et y réfléchir en même temps. Certainement il ne le pourrait pas ; car, ou la réflexion proviendrait du même mouvement qui aurait produit la perception ; et cela ne peut être, attendu que la perception et la réflexion sur celle-ci sont deux actes tellement distincts que, pour former les deux, il faut deux mouvements matériels, l'un direct et l'autre réflexe; tant il est vrai qu'elles sont entre elles distinctes et différentes l'une de l'autre. Ou la perception et la réflexion se feraient par deux mouvements différents : et c'est ce qu'on ne peut non plus admettre, puisque, quand a lieu le second mouvement, le premier a cessé, ou que du moins le mouvement de la réflexion troublerait celui de la perception. Ainsi la réflexion ne pourrait jamais avoir lieu en même temps que la perception, puisque

l'esprit, pour pouvoir réfléchir sur une pensée, doit avoir la pensée devant les yeux; et que, si la pensée était matérielle, elle aurait déjà été détruite ou tout au moins brouillée par le mouvement subséquent de la réflexion.

9. En outre, si la substance pensante était matière, il faudrait que non-seulement la simple pensée, mais aussi le jugement, consistât dans un mouvement de la matière; or, cela est impossible : car le jugement consiste dans l'union de deux idées formées du sujet et de l'attribut, de sorte que, si ce jugement de l'esprit dépendait du mouvement de la matière, il devrait se former par la jonction de deux mouvements matériels produits en même temps; mais, de ces deux mouvements différents effectués en même temps, l'un détruirait l'autre, comme nous l'avons déjà dit ci-dessus en parlant de la perception et de la réflexion, puisque le mouvement qui constituerait l'idée de l'attribut détruirait ou troublerait celui qui constituerait l'idée du sujet. Puis on ne saurait dire que ces deux mouvements puissent en produire un troisième, qui forme ensuite le jugement, puisque ces mouvements divers ne peuvent produire un mouvement de parties différentes d'eux-mêmes; il ne pourrait donc jamais s'en former aucun jugement. A plus forte raison ne pourrait-on former un raisonnement, si ce raisonnement devait être l'effet d'un mouvement de la matière, puisque le raisonnement se forme par l'union de deux jugements qui sont la majeure et la mineure, et que ces deux jugements sont ensuite unis à un troisième qui est la conséquence; ce qui arrive sans qu'aucun des deux premiers jugements soit détruit ou altéré; autrement la conclusion ne serait pas juste. Or, si le raisonnement ou syllogisme consistait dans un mouvement de la matière, on ne pourrait jamais arriver à aucune conclusion : car, alors que le second mouvement s'effectuerait, le premier aurait déjà cessé d'avoir lieu; et quand s'effectuerait le troisième, le premier et le second auraient également cessé d'être. L'on ne peut pas dire non plus que ces mouvements se joindraient l'un à l'autre dans un même instant pour former le raisonnement, puisque, ainsi que nous l'avons dit, le premier serait troublé

par le second, ou bien ils se troubleraient l'un l'autre, de même que deux mouvements différents imprimés à une même corde, font que le son qui résulte du second annihile le premier ou se confond avec lui. L'impossibilité serait encore bien plus grande s'il s'agissait de former un discours, qui consiste dans l'assemblage de plusieurs raisonnements. Chacun de ces raisonnements devant exiger trois mouvements matériels, l'un de ces mouvements ne pourrait avoir connaissance de l'autre, et cependant, pour déduire la conclusion de la majeure et de la mineure, il faudrait avoir présentes l'une et l'autre, avec une idée nette de toutes les deux. Or, ces trois mouvements tout matériels ne pouvant avoir aucune connaissance l'un de l'autre, il s'ensuit qu'on ne pourrait jamais arriver à aucune conclusion.

10. On prouve en dernier lieu, que l'âme pensante ne peut être matière, par la liberté d'agir qu'elle possède. La matière, ainsi qu'il a été dit, est inerte et inactive, c'est ce qui fait qu'elle est assujettie aux lois de la mécanique qui déterminent nécessairement tantôt son mouvement, tantôt son immobilité. La liberté, au contraire, est la faculté d'opter, d'agir, ou de ne pas agir à son gré. Donc la liberté n'est pas une propriété de la matière, mais bien d'une substance différente, capable de liberté, et cette substance c'est l'esprit. Cette raison a forcé Rousseau d'avouer que l'on ne saurait nier que l'âme soit spirituelle. Il dit dans son *Discours sur l'inégalité des conditions*, partie première : « La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression ; mais il se reconnaît libre de consentir ou de résister, et c'est surtout par la connaissance qu'il a de cette liberté que se démontre la spiritualité de l'âme. » La physique, je le veux, explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées ; mais la puissance de vouloir et de choisir, mais « le sentiment de cette puissance, sont des actes purement spirituels qui ne peuvent s'expliquer en rien par les lois de la mécanique. » Mais qu'aurons-nous à répondre à ces *esprits forts* qui nient en nous la liberté, et qui disent que nous agissons comme des horloges, par un mouvement matériel interne ou externe? Et comment

le prouvent-ils? Le voici. Ils disent que la volonté humaine suit ce que lui propose l'intelligence, d'où il résulte que l'homme agit nécessairement, et non librement. Répondons en peu de mots, et disons que l'homme, ayant été créé raisonnable, ne peut pas, il est vrai, ne pas faire usage de sa raison; mais que cela n'empêche pas sa liberté, au point de pouvoir, quand il le veut, agir à son gré, même contrairement à sa raison. Plût à Dieu que nous n'agissions jamais contre la raison, poussés que nous sommes, non par cette noble faculté, mais par la passion! car alors nous ne nous trouverions pas coupables de tant de péchés au tribunal de Dieu!

11. Il nous reste à répondre à trois objections que font les matérialistes. Ils disent premièrement : Ce qui n'occupe pas de place ne peut pas être conçu existant; car tout ce qui existe doit avoir son étendue propre. Nous répondons : Qui parle ainsi s'imagine qu'il n'existe rien autre chose que ce qui tombe sous les sens; or, nous avons prouvé plus haut l'existence de beaucoup d'objets qui ne tombent pas sous les sens; et si effectivement ces objets purement spirituels existent, ils ne peuvent, par conséquent, se trouver dans un sujet ou dans un lieu matériel, mais ils ne peuvent être que dans un sujet spirituel, car le sujet doit être de la même nature que son objet.

12. Les matérialistes disent, en second lieu : Notre âme ne peut être tout entière dans une partie du corps, puisque, dans ce cas, les autres parties resteraient mortes. Elle ne peut non plus exister tout entière en chaque partie; car s'il en était ainsi, elle devrait se multiplier. Et de là ils concluent que l'on ne saurait comprendre comment l'âme existe dans le corps. Mais on leur répond que ni l'âme n'est partagée entre les parties du corps, ni elle n'existe non plus dans une seule, en sorte qu'elle doive se multiplier pour exister dans les autres parties, mais qu'elle est tout entière dans le corps tout entier; de sorte qu'elle donne la vie et le mouvement à toutes les parties du corps sans se multiplier et sans se diviser : tellement que, quand même il manquerait au corps quelque partie, ou qu'il en acquerrait de nouvelles, il n'en résulterait pour l'âme ni accroissement ni diminution.

13. Les matériatistes disent, en troisième lieu : Si l'âme n'était pas étendue et n'occupait pas de place, elle serait immobile; de sorte qu'une âme qui se trouverait sur la terre ne pourrait pas ensuite se trouver dans le ciel. Nous répondons que le mot *immobile* ne peut jamais s'appliquer à l'âme : car ce terme suppose une occupation locale; or (ainsi que nous l'avons dit), l'esprit n'occupe ni ne peut occuper aucun lieu : seulement il peut agir dans un lieu, et quand on dit qu'il passe d'un lieu dans un autre, c'est qu'il agit à tel moment dans un lieu, et à tel autre, dans un autre.

14. Je veux conclure ce paragraphe en faisant une question aux matérialistes. Ils disent que tout objet est produit par la matière, qui n'a pas de raison, et qui agit par nécessité en suivant son inclination naturelle. Si la matière n'a ni esprit ni raison, elle ne peut donc pas en donner à quoi que ce soit. Cela posé, je leur demaude : De qui ont-ils reçu cette raison à l'aide de laquelle ils forment un tel jugement? S'ils disent que leurs esprits sont produits par la matière, il vaut autant dire qu'ils sont produits du néant; encore est-il moins absurde de dire qu'ils sont produits du néant, que de dire qu'ils le sont par la matière; car la nature de la matière est toute différente de celle de l'esprit, qui est purement spirituelle. Si donc les matérialistes ont des raisons pour conclure qu'il n'y a pas de Dieu, et que tout est matière, ils prouvent, par ces raisons mêmes, qu'ils ne sont pas matière, et qu'ils n'ont pu recevoir l'être d'une matière qui n'a pas de raison, mais qu'ils ont dû le recevoir d'un être suprême doué d'une sagesse infinie et d'une raison à laquelle rien ne manque.

§ II.

On réfute les trois opinions suivant lesquelles les matérialistes soutiennent que la matière peut penser.

15. La première opinion a été celle d'Epicure, qui disait que la faculté de penser est inhérente à la matière, et naît de ses divers modes, tels que la grandeur, la figure, la situation, le

mouvement. La deuxième opinion est celle de Hobbes, qui prétendait que la pensée a pour toute origine le mouvement des molécules matérielles. La troisième était, paraît-il, celle de Straton, qui disait que la pensée est une vertu naturellement innée dans la matière.

16. La première opinion, celle d'Epicure, que la pensée provient des divers modes de figure, de situation, etc., est évidemment fausse, puisque des modifications de cette espèce ne peuvent jamais changer la nature de la matière. Si la situation, la figure, le mouvement produisaient la pensée dans la matière, il en résulterait que le tout aurait une nature différente de ses parties, qui, de l'aveu d'Epicure, n'ont pas la vertu de penser. La nature du tout, qui n'est que l'ensemble des parties, ne peut être différente de la nature des parties : autrement il suffirait de diviser un corps, et de le faire changer de figure et de place, pour le faire changer de nature. Ainsi, les épicuriens, en voulant faire naître la pensée de ces affections, veulent la faire naître du néant et sans cause efficiente, puisque les affections actuelles de la matière ne sont ni ne peuvent être autre chose que la matière elle-même.

17. La deuxième opinion, celle de Hobbes, qui disait que la pensée a pour toute origine le mouvement de la matière, est également fausse. En effet, qu'a de commun l'idée de mouvement avec celle de pensée? Le mouvement ne peut être cause que de division ou d'augmentation, ou bien encore de changements de situation dans la matière. Mais ces choses-là pourraient-elles former la pensée? Si les mouvements de la matière étaient des pensées, chaque nouveau mouvement causerait une nouvelle pensée; le mouvement serait la pensée elle-même : et c'est ce que nie Hobbes lui-même.

18. Mais étudions son système, et voyons comment, selon lui, la pensée se forme par le mouvement de la matière. Voici l'explication qu'il en donne : « La cause de nos sensations doit être cherchée dans les corps extérieurs, qui exercent une pression sur nos organes, et par cette pression nous meuvent intérieurement, et jusque dans les fibres de nos cœurs; puis le cœur

fait effort pour se délivrer de cette pression par un mouvement tendant au dehors (c'est le mouvement qu'il appelle *réaction*) et qui semble à celui qui l'éprouve être quelque chose d'extérieur; et c'est cette imagination que nous appelons sension, c'est-à-dire pensée [1].» Ainsi l'entend Hobbes, dans son *Léviathan*, cap. I. Chacun voit que ce n'est pas là le langage d'un philosophe, mais d'un fou. Et pourtant, aujourd'hui ce langage, ou tout autre semblable, constitue la philosophie à la mode qui s'est introduite jusqu'en Italie, et y a causé la perte de tant de malheureux jeunes gens; lesquels, pleins d'une ardeur juvénile, avides de connaissances nouvelles et passionnés pour la liberté, ne demandent pas mieux que de mener une vie exempte de soucis et de ces terreurs qui agitent, disent-ils, les gens à préjugés : ainsi se laissent-ils aisément aller à croire ces futilités, ou du moins à douter des vérités de la foi. C'est en suivant cette voie qu'ils s'abandonnent insensiblement aux vices, et que, se faisant une gloire du nom infâme d'*esprits forts*, ils en viennent au mépris de Dieu, de la religion et de tout le reste. Quelle misère! Dieu les a créés à son image; ils cherchent à s'assimiler aux bêtes.

19. Mais venons à la question. Si les mouvements de ces molécules étaient des pensées, ou produisaient la pensée, toutes les pensées naîtraient nécessairement en nous à chaque mouvement de ces parties, et naîtraient au hasard et sans dessein; en sorte qu'il n'y aurait plus en nous ni liberté de penser, ni sagesse, ni prévoyance de l'avenir. Or, nous éprouvons, tout au contraire, que ces choses naissent en nous de notre propre choix.

20. De plus, le souvenir que nous avons souvent des choses passées, et les réflexions que nous faisons sur elles, sont des faits qui se passent fréquemment dans notre âme; ainsi il nous arrive souvent de nous rappeler beaucoup de faits arrivés depuis longtemps, et sur lesquels nous nous arrêtons pour

1. Causa sensionis est externum corpus, quod premit organum proprium, et premendo efficit motum introrsum, et inde ad cor; unde nascitur cordis conatus liberantis se a pressione per motum tendentem extrorsum, qui motus apparet tanquam aliquid externum; atque apparitionem hanc, sive phantasma vocamus sensionem.

réfléchir. Or, si ces réflexions n'étaient qu'un mouvement de matière, c'est-à-dire fantômes du cerveau et du sang, et des *phantasmata* qui nous viennent des objets extérieurs, le sujet de la pensée ne serait pas permanent, mais fugitif, comme est fugitif le mouvement de la matière. Ainsi, nous ne pourrions plus ni réfléchir sur nos perceptions, ni en conserver la mémoire. Pour en expliquer le souvenir, il faudrait dire que cette perception passerait successivement d'une année à l'autre, en maintenant toujours à la même place son ensemble de molécules ; autrement, la figure de celles-ci n'étant plus la même, et la perception et le souvenir qui devaient en être l'effet s'évanouiraient.

21. Si l'on voulait recourir à l'opinion des péripatéticiens, qui prétendaient que les objets matériels transmettent en nous certains fantômes de matière ténue et subtile, qui s'insinuent à travers les pores jusqu'au cerveau et font naître la pensée, ce serait, quoi qu'il en soit d'ailleurs, soutenir une opinion qui est aujourd'hui rejetée de tous les modernes. Au reste, tous les péripatéticiens n'en soutenaient pas moins, en termes absolus, que c'est toujours l'âme qui pense, et non la matière ou le cerveau.

22. Enfin la troisième opinion, celle de Straton, qui disait que la vertu de penser est innée dans la matière, qui serait ainsi pensante par elle-même, c'est la plus fausse et la plus futile des trois. La raison en est, comme nous l'avons dit plus haut, que nous ne pouvons observer dans la matière d'autres qualités que celles d'étendue, de divisibilité, de mobilité et de figure, et non la faculté de percevoir ou de penser. Si la pensée appartenait à l'essence de la matière, comme le prétendent les stratoniciens, chaque partie de la matière qui contient en soi sa propre étendue et sa figure, contiendrait également la pensée ; de sorte que chaque petite partie de notre corps aurait la faculté de penser, et penserait effectivement : mais qui pourra jamais se persuader une telle ineptie?

23. La pensée répugne par elle-même à la nature de la matière, qui est une substance composée de différentes parties

séparables entre elles et distinctes ; tandis que la pensée n'est pas divisible, parce qu'elle n'est pas composée de parties, mais qu'elle est toute simple et toute d'une pièce, puisque, dans un même instant et sans succession de temps, en pensant à plusieurs choses par un seul acte, ou nous portons notre jugement sur elles, ou nous nous reportons à d'autres, ou nous en prévoyons d'autres dans l'avenir. Or de telles pensées ne peuvent être composées de plusieurs parties ; car, si la vertu de penser consistait, par exemple, dans la réunion des parties A, B, C, cette vertu résiderait dans chacune des parties, ou dans leur ensemble. Elle ne peut être dans chaque partie, car la qualité individuelle de la partie matérielle A ne peut être la qualité individuelle de la partie B : car chaque partie de matière a sa propre nature individuelle, et la qualité individuelle d'une partie ne peut être la qualité individuelle d'une autre. Ces parties étant donc individuellement de différentes natures, elles ne formeraient pas une seule pensée, mais autant de pensées qu'elles sont elles-mêmes en nombre. La vertu de penser ne peut non plus résider dans l'ensemble de parties collectives ; car (ainsi que nous l'avons dit), la qualité naturelle d'un tout ne peut être différente de la qualité de ses parties : autrement le tout différerait de lui-même. Il suit de là que, si les parties n'étaient pas étendues, le tout ne pourrait être étendu ; et que si les parties ne pouvaient pas se mouvoir, le tout non plus n'aurait pas de mouvement. Et, par conséquent, si les parties, étant séparées, n'ont pas la vertu de penser, par la raison que cette vertu serait partagée entre les parties, le tout ne saurait non plus avoir la vertu de penser.

§ III.

On réfute en particulier ce qu'a écrit Hobbes sur cette même question de la matière pensante.

24. Hobbes[1] disait que c'est la matière qui pense, et que la

1. Thomas Hobbes naquit l'an 1588, à Malmesbury. A quatorze ans, il étudia la physique à Oxford; à vingt ans, il parcourut la France et l'Italie;

perception consiste dans *l'action* du *fantôme* ou de l'ensemble des parcelles transmises à notre cerveau par les objets externes, et que la réflexion sur telles ou telles perceptions consiste dans la *réaction* des parcelles renvoyées de notre cerveau même. Répondons à cela premièrement que, si la pensée ne se formait pas autrement que selon ce système absurde et ridicule de parcelles matérielles internes et externes qui agissent et réagissent, l'âme ne pourrait concevoir rien autre chose que ce qui tombe sous les sens. Cependant, nous concevons mille choses qui ne tombent pas sous les sens, mais qui sont purement spirituelles, comme les idées de vertu, de justice, de prudence, de piété, l'idée de la nature ou de l'essence de tel ou tel objet, les pressentiments de l'avenir, les conclusions géométriques, et tous les actes de l'entendement ou de la volonté, comme la distinction, l'abstraction, le vouloir et le non-vouloir. Quel est l'insensé qui osera soutenir que, lorsqu'on dit : *Je veux*, ou *je ne veux pas*, cet acte de la volonté est produit par le mouvement des parties du cerveau ?

25. Mais n'y eût-il même que les perceptions qui nous arrivent par la voie des sens, elles ne peuvent d'aucune manière consister dans les mouvements produits par les fantômes qui nous viennent des objets extérieurs. La raison en est que si ces mouvements formaient les perceptions et les réflexions par *l'action* et la *réaction*, ainsi qu'Hobbes le suppose, ces actes du cerveau étant différents et distincts, les mouvements seraient aussi différents entre eux, et ne pourraient jamais s'unir de manière à former une pensée qui fût en même temps perception et réflexion. Et cependant nous éprouvons que souvent il se forme en même temps dans notre esprit et perception et

en 1629, il revint en France, et, étant à Paris, il s'occupa des principes de la science naturelle ; de là il retourna en Angleterre en 1637, et s'y tint longtemps caché, à cause des livres qu'il avait publiés, et qui donnaient une mauvaise idée de sa croyance. Il mourut en 1679, à l'âge de quatre-vingt onze ans. Il écrivit, entre autres, un livre intitulé *Léviathan*, dont les doctrines infâmes furent condamnées par les théologiens anglais. Ce livre fut condamné par décret du roi, qui signala l'auteur comme le coryphée des athées modernes.

réflexion sur le même objet. Il ne servirait à rien de dire que ces deux mouvements se réunissent ensemble, et forment en même temps la perception et la réflexion ; car, étant différents et distincts, comme nous l'avons dit, ils ne pourraient causer, réunis ensemble, qu'un troisième et nouveau mouvement différent des deux autres: en sorte que, de cette union, il devrait résulter une nouvelle connaissance différente de la perception et de la réflexion qu'on aurait eues auparavant. Et si, du mouvement des parties de la matière, il ne peut jamais résulter simultanément une perception et une réflexion ayant le même objet, bien moins encore un mouvement semblable pourrait-il former un jugement, lequel résulte de l'union de deux idées, c'est-à-dire du sujet et de l'attribut; attendu que ces deux idées devraient dépendre de deux mouvements tout différents, dont l'un annu lerait l'autre ou s'identifierait avec lui. Encore moins pourrait-on former un raisonnement, un syllogisme, qui doit être composé de trois jugements unis ensemble; car si ce raisonnement était le résultat de trois mouvements de la matière, ces mouvements ne pourraient jamais s'unir ensemble, attendu que le premier serait annulé, ou du moins troublé par le second, et le second dérangé également par le troisième. Mais cette explication a déjà été donnée au long dans ce chapitre même, au paragraphe premier.

26. Nous expérimentons, en outre, que nos idées séjournent souvent très-longtemps dans notre esprit : or, cela ne pourrait arriver, si les idées étaient simplement formées par des mouvements de la matière, puisque ces mouvements ne peuvent durer que peu d'instants. Ajoutez à cela qu'il survient fréquemment de nouvelles impressions des objets extérieurs qui troubleraient les mouvements précédents, et par là même, les idées formées par les premiers mouvements ne pourraient séjourner longtemps en nous.

27. Observons de plus, que toutes les sensations que nous recevons des objets extérieurs sont des modifications non du corps, mais bien de l'âme qui réside en nous. Cela est d'autant plus vrai que, lorsque l'âme est distraite par une pensée de

grande conséquence, sans s'occuper de ce qui se passe dans le corps, elle ne perçoit même rien des objets sensibles et ne ressent pas même la douleur que devrait lui causer le contact du fer ou du feu. Et pourquoi? Parce que c'est à l'âme, et non au corps, à ressentir la douleur. La pression des mouvements externes fait bien que l'âme, par suite du rapport mutuel qu'elle a avec le corps, perçoit les objets extérieurs; mais cette perception même, qui ne peut consister dans de tels mouvements, se fait toujours par l'âme et non par le corps; d'autant plus que l'âme, ainsi que nous l'avons dit plus haut, fait éclore, à son gré, tant de pensées de choses soit éloignées, soit futures, soit possibles, soit abstraites, tantôt de comparaison, tantôt de distinction, et que des pensées semblables ne tombent pas sous les sens. Aucun objet matériel ne saurait certainement produire en nous de tels effets; car tout objet matériel est inerte, privé de toute vertu de se mouvoir librement de lui-même. Nous voyons, au contraire, que ce qui pense en nous est une substance telle, qu'elle peut, à volonté, délibérer entre deux pensées, et s'arrêter à l'une de préférence à l'autre. Elle peut, à son gré, porter, en un moment, sa pensée au ciel, sur la terre, sur les mers; elle peut la transporter à des lieux lointains, et se les rendre présents. Au lieu que, selon Hobbes, les mouvements du cerveau sont produits fatalement et par les objets présents, sans pouvoir jamais venir des objets éloignés, possibles ou abstraits.

28. Hobbes dit que les fantômes restent imprimés dans le cerveau, et que de là ils forment le mouvement et les pensées. Mais, nous avons déjà répondu à cela, que ces fantômes ou images peuvent bien causer des mouvements matériels, mais non des pensées. Ces mouvements ne sauraient être de longue durée, comme il serait nécessaire qu'ils le fussent pour procurer le souvenir de choses passées depuis longtemps. Ajoutons, que souvent les souvenirs nous viennent non d'eux-mêmes, mais par efforts; souvent aussi, il ne tient qu'à nous de ne pas nous les rappeler, en prenant soin de porter ailleurs notre attention.

29. Mais comment se fait-il, objectent les matérialistes, que lorsque le corps est malade ou assoupi, l'âme n'agisse pas comme auparavant? Nous répondons que cela vient, non de ce que la pensée serait le produit des organes corporels, mais de ce qu'il existe une loi de rapports mutuels établie de Dieu entre l'âme et le corps, et qui consiste en ce que l'âme commande et que le corps lui serve d'instrument. Mais si l'instrument est impropre ou vicié, il n'est pas étonnant que l'âme soit empêchée d'agir en liberté; de même qu'une bougie ne peut pas bien jeter sa lumière si le verre de la lanterne est noirci; de même encore qu'un musicien, quelque habile qu'il soit, ne pourra jamais bien jouer sur un clavecin auquel il manque des cordes, ou dont les cordes sont détendues.

§ IV

Opinion de Locke sur la même question.

30. Cet auteur[1], dans son livre *De Intellectu humano,* s'est attaché à démontrer spécialement deux choses : l'une, que nos idées nous viennent des sens; l'autre, que les idées, les jugements et les raisonnements ne sont autre chose que des mouvements produits dans le cerveau par les esprits animaux ou les corpuscules transmis à notre cerveau par les objets extérieurs.

31. Il n'est pas nécessaire de nous arrêter à la première de ces deux assertions, puisque les sens ne peuvent donner d'autres idées que celles des choses sensibles; tandis que (ainsi qu'il a été dit) nous avons certainement des idées de beaucoup de choses qui ne tombent pas sous les sens, comme par exemple les idées de bonté, de sagesse, de justice, de la malice de certains actes, de l'essence et des propriétés des

1. Jean Locke naquit en Angleterre, l'an 1632, et y mourut l'an 1704, à l'âge de soixante-treize ans. Il a écrit plusieurs livres ayant pour titres l'*Empire civil*, la *Tolérance* et autres sujets; mais c'est particulièrement dans son ouvrage sur l'entendement humain, qu'il a semé les erreurs que nous combattons ici.

objets, et autres semblables. Il n'est donc pas vrai que toutes nos idées nous viennent des sens.

32. Quant à la seconde assertion, que les pensées, les jugements ou les raisonnements ne sont que des mouvements causés dans notre cerveau par des corpuscules mis en action, elle est encore plus fausse que la première; mais il est à propos de nous arrêter un peu à la réfuter, ou à résoudre toutes les objections de Locke, quoique nous ayons déjà dit bien des choses qui s'y appliquent. Cet auteur, tout en convenant que nous ne pouvons avoir l'idée d'une matière pensante, affirme néanmoins que les pensées ne sont que des mouvements de la matière ou d'esprits matériels. Mais il est évident que du mouvement de la matière, il ne peut résulter d'autres effets qu'un changement de figure, d'étendue ou de situation : quel rapport ces qualités ont-elles avec la pensée, qui n'a ni figure, ni étendue, ni situation locale?

33. En outre, suivant Locke, la pensée qui consiste dans le mouvement des corpuscules n'est autre que ces mêmes corpuscules mis en mouvement : or, cette pensée, ou on la suppose indivisible, en sorte qu'elle soit tout entière dans la masse des corpuscules et tout entière en chacun d'eux; ou on la suppose divisée, de manière qu'une partie de la pensée soit dans une partie des corpuscules, et une autre dans une autre. La première supposition répugne à la nature des actions matérielles; la seconde, à la nature de la pensée. Pour parler d'abord de la première supposition, que la pensée est tout entière dans la masse et tout entière dans chaque corpuscule, elle ne saurait être admise : car toute action matérielle est nécessairement divisible, de sorte qu'en même temps qu'elle embrasse le tout, elle ne s'applique que partiellement sur chacune de ses parties; mais si l'action s'exerce à la fois en entier dans tout le sujet, et en entier dans chaque partie, c'est qu'elle est indivisible, et dès-lors elle n'est plus matérielle. Quant à la seconde supposition, qu'une partie de la pensée soit dans une partie des corpuscules, et l'autre dans l'autre, nous ne pouvons l'admettre davantage, parce que, de cette manière, la pensée serait divisée, et ainsi

même les idées de justice, de malice, ou d'autres objets purement spirituels, tout à l'heure mentionnés, seraient divisibles. Mais qui pourra dire qu'elles le soient, puisque ces objets sont purement intelligibles, et non matériels?

34. En outre, la pensée ne peut être l'action que d'une substance simple, et, par conséquent, ne peut consister dans le mouvement de plusieurs molécules. Que la pensée soit l'action d'une substance simple, la preuve en est que le principe dont proviennent les pensées ne se conçoit que comme indivisible. Car c'est de lui qu'elles naissent comme c'est à lui qu'elles retournent, et elles y demeurent toutes ensemble, sans que l'une exclue ou trouble l'autre. Or, si ces pensées étaient matérielles, des corpuscules en un mot, elles devraient s'exclure mutuellement, ou se confondre l'une dans l'autre, et jamais elles ne pourraient se réunir, quoique distinctes, dans un principe ou dans un point indivisible, attendu que chacune y occuperait sa place, sans centre commun, ou qu'elles se bouleverseraient mutuellement. Ainsi donc, on ne pourra jamais concevoir comment les pensées peuvent être formées par la matière au moyen du mouvement de ses molécules.

35. Locke fait trois objections; il dit, en premier lieu : Il ne nous est pas permis de borner la toute-puissance de Dieu; comment donc pouvons-nous dire que Dieu ne peut pas donner à la matière la faculté de penser? Voltaire, Français de nation, qui fut d'abord poëte dramatique, puis passa en Angleterre pour se faire philosophe, traite d'insensés dans ses *Lettres philosophiques*, tous ceux qui s'élèvent contre cette idée de Locke. D'un côté, il condamne ceux qui font sortir la pensée de la matière; et, de l'autre, il soutient qu'il n'y a pas répugnance entre matière et pensée. Il en appelle, comme Locke, à la toute-puissance de Dieu, et va jusqu'à accuser d'impiété l'Eglise catholique, parce qu'elle désapprouve cette manière de voir. Nous répondons à Locke et à Voltaire, que Dieu peut tout, mais qu'il ne peut pas faire ce qui répugne, et qu'il répugne que la nature d'une chose soit la nature d'une autre chose toute différente. Ainsi, de même que Dieu ne peut pas faire que la nature du cercle soit la même

que celle du triangle, ou que la nature de l'eau soit la même que celle du feu, de même il ne peut pas faire que la matière ait la nature de l'esprit, parce que cela n'est pas moins contradictoire que le cercle par rapport au triangle, et l'eau par rapport au feu.

36. Locke convient (*Loc. cit.*, cap. x, p. 163) que Dieu peut produire tout ce qui ne renferme pas de contradiction; de sorte que, quoiqu'il puisse tout, il ne peut pas faire que deux propositions contradictoires entre elles soient vraies l'une et l'autre, parce qu'il est impossible qu'elles soient toutes deux contradictoires en même temps, et que Dieu ne peut pas faire que l'impossible soit possible. Or, concevoir la matière pensante, c'est concevoir une chose impossible, car la matière et la pensée sont des choses tout à fait contradictoires, la matière étant divisible, et la pensée indivisible. Que tout être pensant soit indivisible. Locke ne le nie pas : au contraire, voulant prouver l'existence de Dieu, il établit ce principe pour base. Dans ses *Essais philosophiques*, lib. IV, cap. x, num. 10, il dit : Si la matière était le premier être, éternel et pensant, il n'y aurait pas un être unique, éternel, infini et pensant, mais un nombre infini d'êtres éternels et pensants qui seraient tous indépendants l'un de l'autre, et les forces de chacun d'eux seraient par là même limitées, et leurs idées distinctes; et, par conséquent, elles ne pourraient jamais produire cet ordre et cette harmonie que l'on remarque dans la nature. Or, c'est cela même que nous disons : si ce qui pense dans l'homme était matière, il ne serait pas unique; mais il y aurait en chacun, à l'infini, autant d'êtres pensants, tous distincts et indépendants l'un de l'autre, qu'il y aurait de parcelles de matière dans le sujet de la pensée; de sorte qu'il ne pourrait jamais s'y former une pensée complète, et encore moins un raisonnement. De même, si l'homme n'était qu'une matière pensante, il y aurait en lui d'innombrables idées et d'innombrables volontés différentes l'une de l'autre. Et c'est là justement ce qui est impossible, c'est-à-dire que la pensée, telle qu'elle est, unique, simple et indivisible, soit en même temps composée, multiple et divisible.

37. Mais, ce qui est étonnant, c'est que Locke, au chapitre mentionné, tout en avouant que la matière ne peut produire la pensée, va jusqu'à dire *que la puissance de produire de soi-même mouvement, perception et connaissance, est aussi contraire à l'idée de la matière, qui est privée de sentiment, qu'il l'est à l'idée d'un triangle de former des angles qui soient plus grands ensemble que deux angles droits*. C'est ainsi qu'il parle, et il parle juste. Mais après avoir affirmé cela, comment peut-il mettre en question si la matière pense, et dire : *Mais nous ne savons pas ce que Dieu peut faire?* Oui, nous ne savons pas ce que Dieu peut faire, mais nous savons qu'il ne peut pas faire ce qui est impossible; c'est-à-dire, que les ténèbres et la lumière, qui sont deux choses contradictoires entre elles, soient compatibles. De même que nous savons que les ténèbres ne peuvent pas produire la lumière, ainsi nous savons que la matière ne peut pas produire la pensée.

38. Locke répond, et dit : *Dieu, qui est esprit, n'a-t-il pas créé la matière de rien? Pourquoi donc n'aurait-il pas pu faire que la matière produisît la pensée?* Je réponds que Dieu étant esprit, et créant la matière, n'implique pas contradiction, parce que Dieu étant tout-puissant, quoiqu'il ne soit pas matière, contient néanmoins éminemment l'être matériel dans la puissance qu'il a de le créer : Dieu donc, comme tout-puissant, peut tout aussi bien créer la matière que la pensée; mais il ne peut pas faire que la matière par elle-même produise la pensée, parce que, s'il en était ainsi, la pensée ne serait pas produite par Dieu, mais par la matière; et c'est là ce qui ne saurait être, par la raison que Dieu ne peut pas faire que la cause communique à l'effet une chose qu'elle n'a pas. Aucun instrument ne peut produire un effet d'une nature différente de son essence : par exemple, un instrument mécanique qui a des parties ne peut pas opérer sur un sujet qui n'en a point; et ainsi la matière, qui a des parties, ne peut être un instrument à produire la pensée, qui n'a pas de parties, ni agir sur l'esprit, qui est sans parties. Outre que, si Dieu voulait produire la pensée dans quelque objet matériel, ce ne serait pas, dans ce cas, la matière, mais

ce serait Dieu lui même qui produirait la pensée, puisque la matière est tout à fait incapable de pouvoir en produire aucune. Voltaire objecte à son tour : *Nous ne pouvons concevoir toutes les propriétés de la matière, et nous ne savons pas comment une substance pense ni comment elle a des idées.* Je réponds à cela : Qu'en pouvez-vous conclure? De ce que nous ne savons pas les propriétés de la matière, ni comment il se fait que l'homme pense et a ses idées, s'ensuit-t-il que la matière puisse penser? Quoique nous ignorions ces choses, nous savons certainement que la matière ne peut ni être une pensée, ni produire une pensée, parce que la matière a des parties et est divisible, tandis que la pensée n'a pas de parties et n'est pas divisible?

39. Voltaire dit *que Dieu peut communiquer aux organes les plus délicats de l'homme la faculté de penser.* Mais quoi ! Voltaire s'imagine-t-il, dit le P Valsecchi, qu'on puisse inoculer la pensée au cerveau de l'homme de la même manière qu'on inocule le vaccin au bras d'un enfant? Si la pensée était une chose matérielle, elle ne pourrait avoir d'autres effets que des effets matériels, comme d'étendue, de mouvement ou de figure. Il est inutile de recourir à des qualités occultes, quand il y a répugnance d'essence et incapacité naturelle. La répugnance entre la pensée et la matière est évidente par les raisons que nous avons développées, et particulièrement par celle que nous avons touchée tout à l'heure, et que nous exposerons encore mieux plus loin, savoir, que l'objet qui pense est simple et un, sans parties, tandis que la matière est nécessairement composée de plusieurs parties, dont aucune ne saurait avoir la perception entière de la pensée, attendu que la pensée serait divisée en autant de parties qu'il y en aurait dans le sujet qu'on suppose posséder la vertu de percevoir. Pierre Bayle dit que cet argument tiré de l'unité nécessaire dans le sujet pensant pour embrasser la pensée entière est une *objection insurmontable* contre ceux qui soutiennent l'opinion de la matière pensante, et il ajoute que si la pensée se formait par l'impression ou l'action de parties matérielles, *il n'en résulterait aucun acte de connaissance : autrement ces actes de connaissance seraient très-diffé-*

rents de ceux dont nous faisons l'expérience en nous-mêmes ; car ces actes nous représentent l'objet en entier ; preuve évidente que le sujet imprimé en nous par l'image entière de ces objets n'est pas divisible en plusieurs parties, et que, par conséquent, l'homme, en tant qu'il pense, n'est pas corporel ou matériel. Mais passons aux autres objections de Locke.

40. Il objecte, en second lieu, que l'on voit beaucoup de choses artificielles que l'homme a portées à la plus grande perfection. Pourquoi donc, dit-il, Dieu, dont la sagesse est infiniment supérieure à celle de l'homme, ne pourrait-il amener la matière à une telle perfection qu'elle ait la vertu de penser? A cette question nous faisons la même réponse que celle donnée plus haut, et tirée de la répugnance qu'il y a entre une substance matérielle et une substance pensante ; car Dieu peut créer de nouvelles natures, il peut détruire toutes les natures créées, mais il ne peut pas faire que la nature d'un objet devienne la nature d'un autre objet. Si Dieu pouvait faire que la matière pensât, on pourrait dire aussi que Dieu pourrait arranger un morceau de bois avec tant d'art et de délicatesse, que ce morceau de bois pût produire tous les actes possibles d'intelligence, d'entendement et de volonté.

41. Locke objecte, en troisième lieu, que, quoique les brutes ne soient que matière, et leur esprit une substance matérielle, nous voyons pourtant qu'elles perçoivent à leur manière les choses qui se présentent à elles, et qu'elles conservent la mémoire des bienfaits ou des mauvais traitements qu'elles ont reçus ; et il conclut de là que la matière est capable de percevoir. A cela je dois dire qu'il est vrai que Descartes et d'autres ont prétendu que les brutes n'étaient que des automates et des machines matérielles sans esprit ; mais que cependant d'autres écrivains soutiennent (et cette autre opinion est plus généralement embrassée aujourd'hui) que les brutes ont une âme et une sorte de connaissance, mais grossière et imparfaite, au moins quant à la manière de penser. Au reste, il nous importe peu de savoir laquelle de ces opinions est la véritable : ce n'est pas parce que nous ignorons plusieurs choses obscures

que nous devons nier les vérités évidentes et certaines, comme par exemple celle-ci, que la matière ne saurait penser. Si Locke veut que les âmes des brutes aient quelque ressemblance avec les nôtres, nous dirons alors que ces âmes sont spirituelles ; s'il veut, au contraire, qu'elles soient matérielles, nous dirons que les âmes des brutes diffèrent essentiellement des nôtres, qui sont certainement spirituelles. Quant à ce que deviennent les âmes des brutes après leur mort, nous en parlerons dans la seconde partie de cet ouvrage, chap. XVIII, n. 12.

42. D'ailleurs les raisons à l'aide desquelles on prouve que la faculté de penser appartient seulement aux substances spirituelles, et non aux matérielles, sont par trop évidentes. Mais, pour appuyer davantage cet argument, supposons que la pensée puisse appartenir à la matière, je demanderai à Locke si ce sont toutes les parties du cerveau qui pensent, ou s'il n'y en a que quelques-unes qui pensent, exclusivement aux autres. S'il répond qu'elles pensent toutes, cela n'est pas admissible, puisque si toutes les parties de la substance du cerveau pensaient, ou bien la pensée serait tout entière dans chaque partie, ou bien une partie de la pensée serait dans une partie du cerveau, et une autre dans une autre. Locke ne peut pas dire que la pensée serait tout entière dans chaque partie du cerveau, puisqu'il y aurait alors autant de substances pensantes qu'il y a de parties dans le cerveau : or, nous sommes assurés que ce qui pense en nous est une substance une, et non multiple. Il ne peut pas dire non plus que la pensée serait en partie dans une certaine fraction du cerveau, et en partie dans une autre ; car, en ce cas, la pensée serait quelque chose d'étendu, et aurait une forme distincte. De plus, comme elle serait divisée en parties, aucun de nous ne pourrait affirmer qu'il percevrait entièrement un objet quelconque, puisqu'il n'y aurait qu'une partie du cerveau à percevoir même partiellement cet objet, et de même de chaque autre partie. On ne peut pas dire non plus que l'ensemble de ces fractions de pensées nous donnerait l'objet entier, puisque chaque partie du cerveau ne saurait rien de ce que percevraient les autres.

43. Si ensuite il prenait fantaisie à Locke de dire que ce ne sont pas toutes les parties du cerveau qui pensent, il faudrait chercher alors, dans certaines modifications de mouvement, de repos et de situation, la place des parties qui pensent et celles des parties qui ne pensent pas. Mais toutes ces variations de mouvement et de situation ne peuvent former la pensée; car les matérialistes eux-mêmes reconnaissent que les variétés de mouvement et de situation des corps ne produisent aucun effet nouveau; et quand ils n'en conviendraient pas, chacun comprend sans peine que ces variations de mouvement et de situation locale que subit la matière ne peuvent jamais former la pensée. De quelque manière donc que Locke fasse résider la pensée dans la matière, il ne pourra jamais nous faire concevoir que la matière pense. Mais écoutons enfin ce que dit, sur cet article, Benoît Spinosa, promoteur principal du système de la matière pensante.

§ V.

On réfute le système impie de Spinosa.

44. Voici en quoi consiste le système exécrable de Spinosa[1]. Il disait que la substance de l'univers est une et simple, mais toute matérielle. Il supposait que cette substance est Dieu, et disait qu'elle est active et passive : *passive* en tant qu'elle est étendue; *active* en tant qu'elle est pensante. Puis il supposait que tous les êtres particuliers de ce monde ne sont que des *modifications* de cette même substance. Il disait que les êtres

1. Benoit Spinosa, cet athée impie, naquit à Amsterdam, l'an 1632. Il ne professa aucune religion; et, quoiqu'il fût né de parents juifs, il combattit et ridiculisa la doctrine des juifs, au point qu'ils l'excommunièrent. Il ne se fit point chrétien, comme quelques-uns l'ont prétendu, puisqu'il ne reçut jamais le baptême; et si on l'appela Benoît, c'est parce que ses parents lui donnèrent le nom de *Baruch*, qui, en notre langue, veut dire *béni* (*benedictus*). Il se fit un dieu et une religion à son caprice. Ce misérable vécut presque toujours vagabond, et mourut en 1677, d'une fièvre de consomption, à l'âge de 44 ans. Bayle, dans son Dictionnaire (art. Spinosa) dit que sa doctrine eut très-peu d'adeptes; encore ceux qu'on nomme ne sont-ils pas certains.

matériels sont des modifications de la matière passive étendue, et les spirituels, des modifications de la matière active pensante ; mais au fond, selon lui, il n'y a pas d'êtres spirituels, parce que tout est matière.

45. Ainsi, suivant Spinosa, tout cet univers, composé d'une seule substance matérielle, est Dieu. Selon lui, tous les hommes, les animaux, les arbres, les montagnes, les eaux et le reste sont autant de modifications de Dieu. Ainsi le Dieu de Spinosa pousse et grandit dans un pied d'arbre, et pourrit dans un autre ; il s'aime dans un homme, et il se hait lui-même dans un autre ; il s'adore dans celui-ci, il blasphème contre lui-même dans celui-là. Tantôt ce Dieu ferait l'office de prêtre à l'autel, tantôt celui d'assassin sur un grand chemin. O mon Dieu ! ô Dieu de toute vérité ! que ne font pas de vous les hommes que vous avez tant aimés et élevés au-dessus de toutes les créatures !!! Et pourtant, cet insensé, ce fou de Spinosa a trouvé quelqu'un pour l'appeler un grand philosophe. Et un de ses disciples, qui a imprimé ses ouvrages, est allé jusqu'à proférer ce blasphème, que la doctrine enseignée par Spinosa ne diffère en rien de la doctrine de Jésus-Christ.

46. Cet écrivain impie a été réfuté au long par beaucoup d'auteurs, entre autres Durius, Tommasius, Moseus, Morus, Huet, Bayle, etc., etc. Je ne m'attacherai ici qu'à démontrer l'inconsistance des fondements sur lesquels Spinosa appuie son système, parce que c'est le meilleur moyen et le plus prompt d'en faire ressortir toute la fausseté. Le système de Spinosa se réduit à trois propositions principales. La *première*, c'est qu'il existe une substance unique, étendue et pensante, dont la vertu naturelle, mais aveugle et brutale, produit spontanément toutes choses ; de sorte que rien au monde n'est contingent, mais que tout est nécessaire, parce que tout est déterminé par la nécessité de sa nature à exister et à agir de la manière que le fait chaque chose. La *seconde* proposition, c'est que cette substance unique, quoique matérielle, est néanmoins indivisible et immuable. La *troisième*, que cette substance est souverainement parfaite, et qu'elle contient en soi toutes les réalités et tous les modes de l'être.

47 A la première proposition, que cette substance unique de Spinosa est une matière étendue et pensante, et que tous les êtres matériels sont des êtres nécessaires; nous avons déjà répondu plus haut au § 1er du présent chapitre, où nous avons prouvé que l'être nécessaire ne peut être qu'unique, et que tous les autres êtres, tant matériels que spirituels, sont contingents, et produits par l'être nécessaire, qui est Dieu. Il ne nous reste donc à réfuter que la seconde et la troisième proposition.

48. La seconde proposition de Spinosa porte qu'il existe une substance qui est unique, matérielle, et qui cependant n'a point de parties, est indivisible et immuable. Voyons comment il le prouve. Il dit que la substance est ce dont le concept ne requiert pas le concept d'un autre, dont il ait à être formé : *Substantia est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat;* et il argumente ainsi : Le concept de la pensée n'a pas besoin de celui de l'étendue dont il ait à être formé, ni l'étendue n'a besoin du concept de la pensée : donc, conclut-il, la pensée et l'étendue sont une seule substance. De cette manière, Spinosa réduit toutes choses à n'être que matière : le corps, qu'il appelle matière passive étendue, et l'âme, qu'il appelle matière active pensante, n'étant l'un et l'autre que des modifications de la même substance.

49. Mais nous répondons que l'étendue et la pensée étant de nature toute différente, puisque, ainsi que nous l'avons démontré, l'étendue ne peut convenir à la pensée, et que la pensée ne peut convenir à une matière étendue, et même on doit nécessairement dire que l'étendue et la pensée ne sont pas une seule substance, mais bien deux substances tout à fait distinctes et différentes. Il ne sert de rien à Spinosa de prétendre que, quoique l'on conçoive, dans ces deux substances, deux attributs distincts, on ne peut pas dire pour cela que ce sont deux substances différentes; cela ne sert de rien, disons-nous, parce que ce n'est pas là résoudre la difficulté, mais vouloir changer les mots, et répondre au hasard et sans aucun fondement. Nous disons que non-seulement l'esprit et la matière

sont des substances différentes, mais encore que les objets matériels qui ont des modifications différentes sont autant de substances réellement distinctes entre elles sous le rapport de leur individualité. Cela se prouve évidemment par un exemple. Supposons qu'un objet matériel se meuve vers l'orient, et qu'un autre se meuve vers l'occident : la première substance individuelle ne peut être la même que la seconde, puisque la même substance ne peut avoir en même temps deux inclinations ou deux tendances contraires l'une à l'autre,

50. Ces divers objets matériels, Spinosa les appelle modifications ou modes d'une seule et même substance, et il attribue à ces modes ce que nous attribuons aux objets qui ont une existence à part et individuelle. Mais il répugne au sens commun et à l'évidence de vouloir que des objets individuellement distincts entre eux ne soient pas des objets distincts, mais seulement des modes distincts, et de les appeler de ce nom. Spinosa dit qu'il n'y a au monde qu'une substance. Donc, le soleil, la mer, un homme, une pierre, ne seraient qu'une même substance individuelle? Il dit que le tout est une seule substance douée d'étendue et de pensée, qui sont les modifications de cette substance unique. Mais ces modifications sont-elles différentes? Et si elles sont différentes, comment peuvent-elles exister dans le même sujet? comment une même substance peut-elle être en même temps ronde et carrée, en mouvement et en repos? Il dit que cet ensemble de corps et d'esprits est Dieu. Dieu est donc homme et pierre, prêtre et chien, juste et impie? Bayle a eu raison de dire que c'est là *l'hypothèse la plus extravagante, la plus monstrueuse et la plus opposée aux connaissances de notre esprit que l'on puisse imaginer*. Il ne sert de rien à Spinosa d'avoir recours au vide, et d'alléguer que les substances matérielles ne peuvent se diviser entre elles, par la raison que, dans la nature, *in rerum natura,* le vide n'existe pas, comme il le suppose pour certain. Car, premièrement, ce principe que le vide n'existe pas n'est qu'une simple opinion, que la plupart des philosophes refusent d'admettre; mais quand même ce serait vrai, il est certain que, dans l'une comme dans l'autre

de ces deux opinions, toute matière se compose de parties séparées, et que ces parties ou ces corps séparés ont chacun une substance à part. La terre a certainement une substance séparée de celle de la mer; les métaux ont une substance séparée de celle des arbres, et il en est de même de mille autres objets matériels; et on ne pourra jamais concevoir que tous les objets matériels qui sont sous nos yeux soient identifiés au moyen de l'air intermédiaire et deviennent ainsi une seule substance.

51. La troisième proposition de Spinosa est que cette substance unique qu'il suppose est infiniment parfaite. Voyons un peu comment il applique cette perfection à sa substance unique : il a inventé une nouvelle distinction de la nature, dont certainement personne encore n'avait entendu parler : celle de nature *naturante* et de nature *naturée*. Ce n'est pas à la nature *naturée* qu'il attribue la perfection, puisqu'il affirme, dans sa quinzième proposition, que des parties finies ne peuvent composer un être infiniment parfait. Toute cette perfection infinie, Spinosa l'attribue à la nature *naturante*. Mais un être qui serait infiniment parfait devrait contenir en soi et à un degré infini toutes les perfections d'intelligence, de science, de puissance, de bonté, de liberté, de providence, etc. Au contraire, cette nature *naturante,* imaginée par Spinosa, qu'est-elle? Elle n'est qu'un être imaginaire, abstrait, métaphysique, conçu par la seule pensée, sans intelligence, ni volonté, ni puissance, ni liberté, ni prévoyance, et privée même de l'existence. En sorte que cette nature *naturante* de Spinosa, non-seulement n'a pas les perfections qu'il lui attribue, mais n'est pas même une substance; car une substance sans l'existence réelle n'est pas une substance, mais un objet purement idéal, un pur néant, et un néant très-imparfait, qui n'est capable d'aucune perfection. Tel est donc l'être très-parfait de Spinosa; un être auquel manquent toutes les perfections, et jusqu'à l'existence. Voilà jusqu'à quel degré de ténèbres et de folie descend l'esprit humain, lorsqu'il s'éloigne de la lumière divine.

52. Récapitulons ici en peu de mots ce qui a été dit pour

prouver l'existence de Dieu par l'existence des âmes, lesquelles, étant spirituelles, ne peuvent ni être produites par la matière, ni propagées par d'autres esprits, mais qui, pour exister, doivent être créées par un premier principe qui ait la vertu de créer. Il est certain qu'il existe beaucoup d'âmes dans le monde : donc il y a un Dieu qui les a créées. Mais non, disent les matérialistes, il n'y a pas de Dieu, et il n'y a pas non plus de substances spirituelles ; le corps et l'âme de l'homme, tout en lui est matière. Nous répliquons que l'homme ne peut pas être entièrement matière, puisque l'homme pense, et que la matière ne peut penser : donc ce n'est pas le corps, mais l'âme qui pense dans l'homme. Mais pourquoi la matière ne peut-elle pas penser ? Elle ne peut penser, en premier lieu, par cette raison que la nature de la pensée est tout à fait différente de celle de la matière. La matière n'agit que par le mouvement, la figure et le lieu : or, toutes ces choses n'ont rien à faire avec la pensée, qui n'est susceptible ni de mouvement, ni de figure, ni de lieu, parce qu'elle n'a aucune étendue.

53. En outre, si la matière était capable de penser, elle ne pourrait avoir idée que de choses matérielles semblables à elle-même, mais non de choses spirituelles. Or, l'homme conçoit une foule de choses qui sont purement spirituelles, comme l'essence de la justice, le mérite de la vertu, la noirceur de la trahison, la propriété des objets : l'homme juge, conçoit des desseins, prévoit, abstrait, sépare, distingue, accepte, refuse. Qu'ont de commun avec la matière toutes ces opérations de l'intelligence et de la volonté ? Quelquefois même l'homme juge contre ce que lui représente la matière, suivant l'exemple que nous avons rapporté ci-dessus de la rame enfoncée à moitié dans l'eau, qui semble brisée, et que l'homme reconnaît pourtant ne l'être pas, et cela contre ce que la matière présente à la vue.

54. Ensuite, pour former des réflexions, des jugements, des raisonnements, on a besoin d'avoir présentes à sa mémoire plusieurs idées et perceptions à la fois : comment ces jugements et ces raisonnements pourraient-ils se former par les mouve-

ments de la matière, comme le prétendent les matérialistes? Ces diverses idées devraient être considérées comme divers mouvements de parties matérielles ; mais si ces mouvements arrivent en même temps, l'un jettera la confusion dans l'autre ; et s'ils se succèdent en des temps divers, alors, tandis que l'un commencera, l'autre sera déjà fini. De cette manière, ces mouvements ne pourront jamais s'unir ensemble pour former la conclusion, comme on a coutume d'en tirer de plusieurs vérités présentes en même temps à l'esprit. Et si de tels mouvements de parties matérielles, dont l'une ignore la qualité de l'autre, puisqu'elles sont toutes privées d'intelligence, il est impossible de former un argument, on pourra beaucoup moins encore en former un discours, lequel se compose de quantité d'arguments. Il n'y a que l'esprit qui puisse faire cela, parce qu'il saisit en même temps les différentes idées qui lui sont toutes présentes, et qui doivent concourir ensemble à la formation du discours.

55. Ainsi, pour conclure la question proposée dans ce chapitre, je reprends l'argument que j'ai présenté au commencement. Cet argument, comme je l'ai déjà dit, est fondé sur ce principe certain, et qui n'a jamais été révoqué en doute, que *nul ne peut donner ce qu'il n'a pas*. Partant de là, je raisonne ainsi : Je sens en moi une âme douée d'intelligence, qui pense, qui forme des jugements, des raisonnements, et qui agit librement, comme elle l'entend. Je sais au contraire que la matière est incapable de penser, d'agir avec cette liberté, parce qu'elle est inerte, inhabile à se mouvoir, incapable de former des jugements, des raisonnements, puisqu'il faudrait, pour cet effet, le concours des sensations éprouvées à part par chaque partie de la matière et que l'une de ces parties ne peut avoir connaissance de la sensation de l'autre. La matière ne peut donc percevoir aucune pensée, parce que, étant étendue et composée de plusieurs parties, elle ne peut avoir la connaissance entière d'aucun objet. Donc, et c'est ma conclusion, l'âme qui existe en moi ne peut être le produit de la matière : or, elle n'est pas éternelle, et elle na pu se donner l'être de soi-

même; elle a donc été créée par un être suprême et spirituel, et cet être, c'est Dieu.

56. Mais, avant de finir cette première partie, je ne veux pas omettre de répondre à l'objection de ces impies, qui disent que la religion que les hommes professent envers Dieu est une fable qui doit son origine à la politique ou à l'ignorance : je réponds donc que la croyance en Dieu ne doit son origine ni à la politique, ni à la crainte, ni à l'ignorance. Elle ne la doit point à la politique, parce que la religion est une croyance répandue universellement parmi tous les hommes, et constamment entretenue dans toute la durée des siècles depuis le commencement du monde; ce qui prouve que la connaissance de Dieu est gravée en nous par la nature : or, la nature ne peut mentir. *Omnibus enim* (dit Cicéron) *innatum est, et in animo quasi insculptum, esse Deos; quales sint, varium est : esse nemo negat.* (Lib. II, *de Nat. Deor.*, cap. IV.) Dans le même livre, et au chapitre deuxième, Cicéron dit aussi que rien n'est plus évident que l'existence d'une divinité suprême, qui dirige le monde; et que si la croyance à cette vérité n'était pas fondée en raison, elle n'aurait pu durer tant de siècles; d'où il conclut que la perpétuité de cette croyance est le jugement de la nature. *Quid enim potest esse tam apertum..., quam esse aliquod numen præstantissimæ mentis quo hæc regantur? etc... Quod nisi cognitum... animis haberemus, non tam stabilis opinio permaneret; nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum sæculis ætatibusque hominum inveterare potuisset. Etenim videmus cæteras opiniones fictas... diuturnitate extabuisse... Opinionum enim commenta delet dies, naturæ judicia confirmat.*

57. La croyance d'un Dieu n'a pas non plus tiré son origine d'une vaine crainte, comme le supposent les impies qui nient l'existence de ce vengeur du crime : car l'existence de Dieu est trop évidente, rien qu'à considérer la construction de ce monde, la symétrie avec laquelle il est formé, l'ordre admirable et si constamment régulier qui y préside; et on ne peut à cette vue s'empêcher de croire qu'il existe une cause suprême qui a fait tout cela et qui le soutient. Oh! non, ce n'est pas de la crainte

qu'est née la croyance de Dieu; mais c'est la crainte qui a produit l'impiété de ces incrédules, lesquels, pour s'ôter la frayeur des châtiments qui les menacent, cherchent à se persuader que Dieu n'est pas là pour les punir.

58. Ce n'est pas non plus l'*ignorance* des choses naturelles et de la vertu occulte de la nature (comme ils disent) qui a donné origine à la croyance d'un Dieu. Nous ne voulons pas nier que plusieurs secrets de la nature soient encore ignorés; mais que s'ensuit-il ? Nous avons déjà démontré contre les matérialistes l'existence d'un Dieu pur esprit, créateur et conservateur de toutes choses, et nous avons prouvé, par là, la fausseté de leur système, que tout est matière ou produit de la matière : d'abord parce que toutes les choses matérielles étant produites et non existantes par elles-mêmes, lors même qu'on les supposerait produites par la matière éternelle, par une succession infinie de causes efficientes, ne peuvent jamais être conçues existantes sans un premier principe, puisque, comme elles dépendent l'une de l'autre, on est forcé, d'admettre une première cause indépendante qui les ait produites : autrement, ce seraient autant d'effets sans cause. Outre cela, la matière n'a jamais pu, en aucune façon, être éternelle, parce que, comme elle n'est qu'un composé d'êtres matériels particuliers, qui n'ont pas pu recevoir l'existence d'eux-mêmes, tous ont dû la recevoir d'un principe supérieur, et indépendant de la matière. En second lieu, la matière, étant aveugle et sans esprit, n'eût jamais pu produire un monde si bien ordonné, ni le conserver dans un ordre aussi constant, si l'on ne suppose un esprit infiniment intelligent qui ait formé ce monde et qui continue à le gouverner En troisième lieu, la matière étant inerte, le monde n'aurait jamais pu avoir le mouvement que nous voyons imprimé à tant d'êtres matériels au ciel et sur la terre, sans le secours d'un moteur. En quatrième lieu, la matière étant contingente, indifférente à exister et à ne pas exister, elle n'aurait jamais pu recevoir l'existence sans un être nécessaire qui la lui ait donnée effectivement. En cinquième lieu, la matière étant incapable de penser, les âmes qui pensent n'auraient jamais

pu être produites par la matière, mais elles ont dû recevoir l'être d'un principe spirituel.

59. Maintenant que nous avons démontré par tant et de si fortes preuves la nécessité de l'existence de Dieu, puisque, s'il n'existait pas, il n'y aurait rien de possible au monde, ni croyants, ni mécréants, ni âmes, ni aucune des choses qui existent, ce serait aux matérialistes de fonder, à leur tour, un système raisonnable, un système qui ne soit pas l'œuvre du caprice, dépourvu de fondement et de vraisemblance, et par lequel ils puissent prouver au moins la possibilité de la création de ce monde et de sa conservation sans un Dieu. Mais c'est ce qu'ils ne pourront établir, ni même rendre tant soit peu probable, parce que le Dieu en qui nous croyons existe certainement, et qu'on ne peut former le moindre doute sur son existence, car, sans Dieu, il ne pourrait rien y avoir au monde.

RÉFUTATION

D'UN LIVRE FRANÇAIS INTITULÉ *DE L'ESPRIT*,

Condamné, en 1759,
par le pape, alors régnant, Clément XIII (*a*).

I. Je trouve, en tête de ce livre, la rétractation d'Helvétius, qui en est l'auteur : il prétend qu'il avait publié cet ouvrage par simplicité, sans avoir aucunement l'intention d'attaquer une vérité catholique quelconque, et sans voir les conséquences horribles qui pouvaient en résulter ; et il déclare, en conséquence, qu'il condamne ce qu'il avait écrit, et il souhaite même en voir la suppression. Pour moi, je veux bien supposer, que c'est de cœur qu'il a fait cette déclaration. Cependant, soit qu'il ait écrit de bonne ou de mauvaise foi, comme il le dit, ou qu'il ait parlé en philosophe (selon lui) ou en chrétien, soit par hypothèse, soit par manière de thèse ; ce qui n'admet aucun doute, c'est que, entre tant d'autres livres pestilentiels qui ont été publiés de nos jours, le sien peut être regardé comme le plus pestiféré de tous, puisqu'il contient presque toutes les erreurs des autres. C'est pour cette raison qu'il a été condamné par le Souverain-Pontife, par Mgr l'archevêque de Paris de Beaumont, et par la Sorbonne. Ayant donc appris qu'un livre si pernicieux circulait entre les mains d'un grand nombre de personnes, même dans notre ville de Naples, j'ai cru bien faire d'en réfuter les principales erreurs, et avant tout ses deux faux principes, qui sont la source de mille conséquences erronées. J'ai dit les *principales erreurs*, car, si j'entreprenais de les réfuter toutes, il me faudrait le faire de presque chaque mot de l'ouvrage.

a) Nous plaçons ici cet opuscule, comme s'y trouvant plus à sa place qu'à la suite de la troisième partie, où il avait été rangé par l'éditeur italien. (*Note de l'éditeur.*)

II. Le premier principe d'Helvétius (discours Ier, chapitre I), et qu'il appelle *hypothèse*, c'est celui de la *sensibilité physique*. Il dit que nous avons la puissance passive de la *sensibilité physique, qui est la faculté de recevoir les impressions différentes que font sur nous les objets extérieurs;* et cette faculté passive est, dit-il, *la cause productrice de nos idées*.

Si ce principe était vrai, il n'y aurait aucune différence entre l'âme des hommes et celle des brutes, et il ne recule pas devant cette conséquence, puisqu'il ne craint pas d'affirmer. que *cette faculté nous est commune avec les bêtes*. Quelle différence y a-t-il donc entre les hommes et les brutes? Il répond que la différence *consiste dans une certaine organisation extérieure*. Et puis il ajoute que, si la nature, au lieu de mains et de doigts flexibles, avait terminé nos poignets par un pied de cheval, il n'est pas douteux que les hommes, sans arts, sans habitations, sans défense contre les animaux, tout occupés du soin de pourvoir à leur nourriture et d'éviter les bêtes féroces, seraient encore errants dans les forêts comme les troupeaux fugitifs. Ainsi, d'après Helvétius, la seule différence entre un homme et un cheval, c'est que le premier a les mains, et le second des pieds de devant..

III. Donc, si le cheval était pourvu de mains, il aurait l'intelligence tout aussi bien que l'homme. Helvétius ne semble pas faire difficulté de l'affirmer, puisqu'il dit que le cheval, par cela seul qu'il a des pieds au lieu de mains, manque de l'adresse nécessaire pour manier aucun outil, et pour faire aucune des découvertes qui supposent des mains.

Est-ce donc qu'un homme ressemblerait à un cheval, s'il n'avait pas de mains, et qu'au lieu de mains, il eût des pieds de devant? Est-ce que les bêtes pourraient, si elles avaient des mains, faire les opérations et les découvertes qui supposent des mains, comme faire des cadrans solaires, jouer aux échecs et autres choses semblables? Mais apprenons de ce philosophe les autres raisons qui font que les bêtes ne pensent et ne raisonnent pas comme pense et raisonne l'homme. La vie des animaux, dit-il, en général plus courte que la nôtre, ne leur per-

met ni de faire autant d'observations, ni, par conséquent, d'avoir autant d'idées que l'homme. Donc si un cheval vivait cinquante ans, il pourrait devenir un grand docteur, un grand philosophe, un grand ministre d'Etat? Une autre raison qu'il ajoute, c'est que l'homme est l'animal le plus multiplié sur la terre : or, ajoute-t-il, plus l'espèce d'un animal susceptible d'observations est multipliée, plus cette espèce d'animal a d'idées et d'esprit. Donc si les hommes étaient en plus petit nombre que les chevaux, les hommes seraient plus brutes que ne le sont les chevaux? Et, par la raison inverse, si les chevaux étaient en plus grand nombre que les hommes, ils seraient plus savants et plus instruits que les hommes? Tout cela est une conséquence nécessaire des principes d'Helvétius. L'auteur n'a pas mal fait d'assimiler l'homme au cheval, car son raisonnement est vraiment digne d'un cheval. Voilà la belle manière de philosopher des philosophes d'aujourd'hui!

IV. Mais répondons sérieusement, et non en chevaux, mais en hommes, à ce principe si absurde d'Helvétius *de la sensibilité physique*. Il dit que la faculté qu'a l'homme de penser n'est pas autre chose, que la faculté passive de recevoir l'impression que font sur nous les objets extérieurs. De quoi veut-il parler? du corps ou de l'esprit? accordons-lui que le corps de l'homme n'est que la *faculté passive de recevoir les impressions extérieures* (il aurait mieux dit *qualité passive*, et non *faculté*, car une faculté est proprement le corrélatif d'une action); mais qui est-ce qui éprouve la *sensibilité physique* de ces impressions extérieures? est-ce le corps ou l'âme de l'homme? Ce n'est pas le corps, car la matière n'est pas capable de sentir : c'est donc l'âme, qui seule est douée de sentiment. Mais allons plus avant. Après que l'homme a reçu des objets extérieurs une sensation de plaisir ou de douleur, non-seulement il la perçoit, mais il y réfléchit, il la distingue des autres sensations, et il juge ensuite laquelle d'entre elles est la plus délicieuse, ou la plus douloureuse. Ce jugement n'est certainement pas de la sensibilité physique, mais une opération de l'esprit. Point du tout, reprend Helvétius, car *juger ce n'est que sentir* Mais il se trompe, parce que la sen-

sation est produite par l'impression; tandis que le jugement n'est pas produit par la sensation, mais il se forme sur la sensation. En outre, grand nombre de jugements et de réflexions (comme nous en avons déjà fait la remarque dans la première partie de la vérité de la foi, chap. IV, n. 6), ont pour objet des choses purement spirituelles, et tout-à-fait différentes des sensations, la vérité, la bonté, la justice, le raisonnement, la contradiction, la démonstration. Dans quel organe du corps ces idées de la bonté, de la vérité, etc. se forment-elles? Celles-ci ne sont pas matière; par conséquent elles ne peuvent se former par des impressions matérielles des objets extérieurs. Ce ne sont donc pas des *sensibilités physiques*, mais des opérations purement intellectuelles et spirituelles, et si elles sont purement intellectuelles, comment peuvent-elles être l'effet d'*impressions extérieures*, qui sont purement matérielles?

V Helvétius, qui a étudié pour devenir cheval, mais qui n'a pas réussi à le devenir, comprend très-bien la force de cette raison; malgré cela, il ne perd pas courage, et il continue bravement à dire que les jugements qu'on porte sur la justice, sur la bonté, ne sont aussi que des sensations. Et comment cela? Voici l'explication qu'il en donne: « Supposons, dit-il (p. 10), trois tableaux : dans l'un, l'artiste peindra le roi juste, qui condamne et fait exécuter un criminel; dans le second, le roi bon, qui fait ouvrir le cachot de ce même criminel et lui détache ses fers; dans le troisième, il représentera ce même criminel qui, s'armant de son poignard au sortir de son cachot, court massacrer cinquante citoyens. Quel homme, dit ensuite Helvétius, à la vue de ces trois tableaux, ne sentira pas que la justice qui, par la mort d'un seul, prévient la mort de cinquante hommes, est, dans un roi, préférable à la bonté? Cependant ce jugement n'est réellement qu'une sensation. » Mais qui est-ce qui ne voit la fausseté évidente de cette conclusion? Ces trois tableaux ne peuvent rien démontrer que leur dimension et leur couleur; de manière que s'il n'existait dans l'homme que la *sensibilité physique*, il ne pourrait nullement juger, ni des actes de justice, ni des actes de bonté, ni de ceux de cruauté. Ce n'est qu'à la

faculté spirituelle de l'âme qu'il appartient de juger si ce sont des actes de justice, de clémence ou de cruauté ; et, par conséquent, ce jugement que fait l'homme, qu'on doit en tel cas préférer la justice à la bonté, est aussi un acte spirituel. *C'est ainsi que raisonne* (dit le père Valsecchi) *tout homme, qui est homme, et non pas cheval.*

VI. Donc, pour en venir à la conclusion de ce point, le principe d'Helvétius, qu'il n'y a dans toutes nos pensées, nos réflexions et nos raisonnements, rien autre chose que de la *sensibilité physique,* c'est-à-dire aucune autre faculté que celle de recevoir les impressions des objets extérieurs ; faculté, ajoute-t-il, qui nous est commune avec les brutes, en sorte qu'il n'y aurait pas entre elles et nous d'autre différence, que celle de l'organisation des membres : ce principe détruit la morale, la religion et la foi ; car, supposé une fois que tout ce qu'il y a dans l'homme se réduise à la sensation toute seule, dès lors sa raison est anéantie . et s'il n'y a plus de raison dans l'homme, il n'y a plus de liberté ; et s'il n'y a plus de liberté, il n'y a non plus ni mérite, ni démérite, et, par conséquent, ni récompense, ni châtiment ; puisque, en agissant dans ces conditions, l'homme n'agirait plus que par un instinct nécessitant comme les bêtes. Supposé encore qu'il n'y ait dans l'homme que sensations, il ne peut plus dès lors y avoir ni idée de Dieu, ni âme spirituelle, ni connaissance des lois, des vertus ou des vices, tout n'étant l'effet que d'impulsions nécessaires, et tout finissant par la mort, si l'âme était matérielle (comme le suppose Helvétius), la mort serait pour elle comme pour le corps une dissolution complète. Mais, pour se convaincre de l'ineptie et de la fausseté de ce système pervers, il suffit de voir qu'il y a certainement en nous, comme nous l'avons observé plus haut, une faculté supérieure, qui réfléchit, distingue et juge sur les idées qui se forment en nous par suite des impressions extérieures ; et que ces idées sont au-dessus des sens et de la matière : d'où il résulte que cette faculté n'est pas une sensation, mais une pure intelligence : ce qui prouve que, l'âme est spirituelle, et qu'ainsi elle agit avec connaissance du bien et du mal, et avec

une vraie liberté, qui la rend dès lors capable de mérite comme de démérite.

VII. L'autre principe d'Helvétius, c'est que le *plaisir et l'intérêt personnel* forment la morale de l'homme. Analysons ses paroles. « Il faut, dit-il, d'une main hardie, briser le talisman d'imbécillité auquel est attachée la puissance de ces génies malfaisants (c'est des ministres de la religion qu'il entend parler), et découvrir aux nations les vrais principes de la morale ; leur apprendre (écoutons bien ces grandes vérités, et surtout retenons-les bien) qu'insensiblement entraînées vers le bonheur apparent ou réel, la douleur et le plaisir sont les seuls moteurs de l'univers moral ; et que le sentiment de l'amour de soi est la seule base sur laquelle on puisse jeter les fondements d'une morale utile (*De l'Esprit,* disc. II, p. 230)... Les principes de la vraie religion relatifs à la morale pourraient ne convenir qu'au petit nombre de chrétiens répandus sur la terre... Un philosophe qui, dans ses écrits, est toujours censé parler à l'univers, doit donner à la vertu des fondements sur lesquels toutes les nations puissent également bâtir, et, par conséquent, édifier sur la base de l'intérêt personnel. Il doit se tenir d'autant plus fortement attaché à ce principe, que des motifs d'intérêt temporel, maniés avec adresse par un législateur habile, suffisent pour former des hommes vertueux. » Plus loin (Disc. III, c. IV, p. 276), il ajoute que « les noms de bien et de mal ont été créés originairement pour exprimer les sensations du plaisir et de la douleur physiques. Or, poursuit-il, ce sont ces sensations qui ont fait naître dans l'homme le sentiment de l'intérêt personnel ; sans intérêt personnel, ils ne se fussent point rassemblés en société, n'eussent point fait entre eux de conventions, il n'y eût point eu d'intérêt général, par conséquent, point d'actions justes ou injustes ; et ainsi, conclut-il, la sensation physique et l'intérêt personnel ont été les auteurs de toute justice. » Donc, à son avis, tout ce qui favorise le plaisir est honnête ; tout ce qui favorise l'intérêt personnel est juste : la belle philosophie ! Mais examinons l'une après l'autre les propositions du discours cité, et voyons combien elles sont fausses et pernicieuses.

VIII. Il dit en premier lieu : Que la douleur et le plaisir physique sont les seuls moteurs de l'univers moral. Cela est faux : car, outre la partie physique et sensitive, à laquelle il appartient de sentir le plaisir et la douleur sensible, il y a, dans l'homme, la partie raisonnable, par laquelle il connaît la vérité des choses, dans lesquelles consiste son bien propre. Les moteurs de la morale ne sont donc ni le *plaisir*, ni la *douleur physique*, mais bien la connaissance de la vérité, ou du bien et du ma véritables.

IX. Il dit en second lieu que les principes de religion, en ce qui concerne la morale, ne peuvent convenir qu'à un petit nombre de chrétiens, et qu'un philosophe qui s'adresse à l'univers doit donner à la vertu des fondements sur lesquels tous puissent également bâtir. Donc Helvétius suppose qu'il n'y a que la religion chrétienne qui défende les plaisirs déréglés; cela est faux, car la droite raison toute seule suffit déjà pour modérer l'usage des plaisirs qui outrepassent l'ordre de la nature.

X. En troisième lieu, il dit : Que la sensibilité physique et l'intérêt personnel sont la source de toute justice. Cela est faux. La seule règle de la justice, c'est la loi éternelle de Dieu, de laquelle dérive la loi naturelle. D'ailleurs, la justice est une vertu qui regarde Dieu, notre prochain et nous-mêmes, en nous obligeant à rendre à Dieu l'honneur et l'amour que nous lui devons, au prochain tout ce qui lui appartient de droit, et en nous défendant ce que la raison ne nous permet pas. Or, cela posé, comment pourrait-il se faire, que la *sensibilité physique et l'intérêt personnel* fussent les *sources de toute justice?* Si Helvétius veut parler des hommes, il parlerait mieux en disant que la *sensibilité et l'intérêt personnel* sont dans ce monde les sources de toute injustice. Mais s'il veut parler des bêtes, qui ne cherchent que leur plaisir, sans avoir aucune idée ni de la justice, ni de la raison, il a raison de dire, en ce cas, que la sensibilité et l'intérêt personnel forment toute leur justice et toute leur morale.

XI. Il dit en quatrième lieu : « Ces sensations du plaisir et de la douleur physique ont produit dans l'homme le sentiment

de l'intérêt personnel, et c'est ce sentiment qui a porté les hommes à se rassembler en société. Mais, pour qu'une telle société pût se soutenir, il lui fallait des conventions, dont la base devait être l'intérêt personnel. De là sont nées les actions justes et injustes, dont il n'y avait rien auparavant. » Tout cela est faux, puisque ce n'est pas l'intérêt qui a fait l'homme pour la société, mais bien la nature, ou pour mieux dire, Dieu, qui est l'auteur de la nature ; c'est lui qui, voulant que les hommes se multipliassent et vécussent en société, pour maintenir la paix entre eux, leur a imposé à chacun l'obligation de rendre au prochain ce qui est au prochain, puisque, autrement, la société ne pourrait subsister. Donc *l'intérêt personnel* n'est pas la source de la justice ; mais c'est la justice, au contraire, qui met un frein à l'intérêt personnel, afin que la société puisse subsister.

XII. En un mot, Helvétius abolit par son système tout droit de nature, en voulant que ce droit se réduise tout entier à l'intérêt soit personnel, soit social. Du reste, comme l'a fort bien démontré l'avocat romain D. Damiano, dans sa savante *dissertation apostolique sur l'existence du droit de la nature*, ce faux et pernicieux principe doit notamment sa vogue à Hugues Grotius et à Samuel Puffendorf, qui, l'un, dans son ouvrage du *Droit de la nature et des gens*, l'autre, dans son traité du *Droit de la guerre et de la paix*, font consister le principe de la loi naturelle dans les avantages de la sociabilité. Mais, comme l'observe avec raison notre docte avocat, bien loin qu'un tel principe puisse servir de fondement au droit de la nature, il le détruit, au contraire, sinon directement, au moins indirectement ; car Grotius, parmi ses autres preuves, produit celle-ci. Il dit, par hypothèse, que si Dieu n'existait pas, et qu'il n'eût pas défendu aux hommes de s'entre-nuire injustement, en leur donnant pour guide la lumière de la raison, alors chacun pourrait impunément faire perdre les biens, la réputation et la vie à son prochain, et qu'ainsi la société humaine ne pourrait plus subsister. Il paraît donc qu'il veut donner pour conclusion, que le droit de la nature dépend de l'intérêt social. Mais cette preuve que Grotius prétend nous donner du droit de la nature ouvre

la voie à l'athéisme, au moins indirectement, ainsi que je viens de le dire : car les promoteurs de ce système impie, considérant l'horreur que l'athéisme inspire de lui-même aux hommes en général par la conséquence nécessaire qui en résulterait, que les crimes les plus énormes ne seraient plus des crimes, et par suite ne mériteraient plus en eux-mêmes de châtiments, puisque, Dieu n'existant pas, il n'y aurait plus rien, ni de juste, ni d'injuste, ce qui anéantirait toutes les lois et l'ordre de toutes choses; pour mettre l'athéisme à couvert de ce motif de répulsion, ils se sont appliqués à faire accroire aux hommes que, quand même il n'y aurait pas de Dieu, la distinction du juste et de l'injuste, de la vertu et du vice, n'en pourrait pas moins subsister parmi eux; et c'est ainsi qu'ils ont changé en thèse l'hypothèse de Grotius. Mais tout cela est très-faux, puisque, s Dieu n'existait pas, il n'y aurait plus d'obligation de pratiquer le bien et d'éviter le mal : car, s'il n'y avait pas de Dieu, il n'y aurait ni hommes, ni lumière de la raison, ni vertus, ni vices. Ajoutons que le droit de nature règle l'homme non-seulement dans ses actions relatives au prochain, mais aussi dans celles qui se rapportent à Dieu et à lui-même; et, par conséquent, si le droit naturel dépendait uniquement du principe de sociabilité, ce ne serait pas un péché que de prendre le nom de Dieu en vain, ni de blasphémer, ni d'être idolâtre, et l'on pourrait tuer impunément les hommes, dès lors qu'ils deviendraient inutiles, et à plus forte raison s'ils étaient à charge à l'Etat.

XIII. Bayle veut nous faire accroire que beaucoup d'athées, tout en niant Dieu, ont mené une vie honnête et vertueuse. Mais d'abord le sentiment commun des savants est qu'il n'existe pas dans le monde de véritables athées, qui soient pleinement persuadés qu'il n'y a pas de Dieu, attendu que les preuves de l'existence de Dieu sont par trop évidentes. Mais en supposant qu'il puisse y avoir quelque athée de cette espèce, on ne pourra jamais dire de sa manière d'agir qu'elle soit moralement bonne, puisque toute la bonté morale des actions humaines dépend de leur conformité avec les lois divines; et que, comme il n'y aurait plus ni lois, ni obligations pour celui

qui ne croirait pas en Dieu, ses actions ne sauraient, par conséquent, avoir alors ni bonté ni malice morale (*a*).

XIV. Puffendorf, à son tour, fait valoir le même principe que Grotius pour prouver le droit de nature, mais sous un autre point de vue, et il dit que Dieu a donné aux hommes le droit naturel pour mettre un frein à leurs inclinations diverses, qui souvent sont contraires à la tranquillité publique. Mais cela ne prouve pas l'existence du droit de nature, puisque le désordre des inclinations diverses qui peuvent troubler la tranquillité de la société humaine, n'existait pas dans l'homme innocent, qui alors était exempt de tout penchant désordonné, et que la loi naturelle a été manifestée à l'homme dès cet état primitif, c'est-à-dire avant même que le péché lui eût fait contracter son penchant au mal.

XV Au reste, il est hors de doute que, comme la volonté de Dieu a toujours été que le genre humain se multipliât, et que les hommes vécussent en état de société, son dessein a été aussi, en établissant les lois naturelles, de pourvoir à ce que l'homme pût vivre en paix avec ses semblables. Mais le droit naturel n'a pas pour but unique de sauvegarder les intérêts de la société; il a de plus pour objet de régler l'homme, comme nous l'avons déjà dit, dans toutes ses actions soit envers son prochain, soit envers Dieu ou envers lui-même.

XVI. Quel est donc le vrai principe qui sert à prouver l'existence du droit de nature? On la prouve par la fin pour laquelle Dieu a créé l'homme. Dieu a donné à l'homme une âme naturellement immortelle, parce que l'âme, n'étant qu'un esprit pur, n'a point de parties qui puissent être sujettes à la corruption : donc, l'âme étant immortelle et faite pour subsister éternellement, Dieu ne pouvait lui donner pour fin un bien temporel et périssable, comme le sont les biens de ce monde; mais il devait lui donner une fin qui fût éternelle, telle que l'éternelle félicité. D'un autre côté, Dieu ayant doué l'homme de raison et de

a) L'auteur suppose ici un athée de bonne foi, ou invinciblement persuadé qu'il n'y a pas de Dieu; supposition qui, comme il l'a dit d'abord, ne paraît pas admissible. (*Note de l'éditeur*.

liberté, il était nécessaire que cette créature de Dieu, avant d'atteindre une telle fin, l'honorât en obéissant à ses lois, lesquelles lui servissent comme de mesure pour régler ses actions, en pratiquant le bien et en fuyant le mal; et ces lois sont justement celles qui sont manifestées à l'homme par la lumière de la raison, et dans lesquelles consiste le droit naturel.

XVII. Mais revenons à Helvétius : il dit que la *sensibilité physique et l'intérêt personnel ont été les auteurs de toute justice.* D'après ce système, tout ce qui produit dans l'homme un plaisir sensible, et tout ce qui est utile à son propre intérêt, serait juste par cela seul. Une telle justice serait contraire à la justice et contraire aussi à la nature, et, au lieu de conserver la société, elle la détruirait. Dire que le plaisir et l'intérêt personnel ont poussé l'homme à vivre en société, et qu'ainsi ont été introduites les conventions au moyen desquelles la société subsiste, c'est bien dit, pourvu que l'on observe les conventions, et, dans ces conventions, la justice; mais alors on devra convenir que ce n'est pas l'intérêt personnel, mais l'observation de la justice et des conventions qui maintient la société. Au contraire, si l'intérêt personnel était l'auteur de la justice, il n'y aurait plus de justice dans le monde, parce que chacun chercherait à dépouiller les autres pour son propre intérêt, et qu'ainsi la société serait détruite. Une société, a dit Cicéron, qui serait fondée sur un intéret, *quæ propter utilitatem constituitur* (tel que serait, par exemple, l'intérêt commun), trouverait bientôt sa ruine dans un autre intérêt (c'est-à-dire dans un intérêt particulier), *utilitate alia convellitur.* (Lib. I, *de Leg.* num. 15.) Ainsi ces philosophes modernes, qui écrivent, disent-ils, pour se rendre utiles à la société et au bien général, sont les plus grands ennemis de la société et du bien général; car ils renversent tout droit naturel et toute justice, en mettant le plaisir et l'intérêt personnel au-dessus de tout le reste.

XVIII. Mais écoutons cet autre bel éloge qu'Helvétius fait de l'intérêt personnel. L'intérêt, dit-il, est l'unique juge de la probité et du mérite des hommes. Perdez l'intérêt de vue, et vous n'aurez plus aucune idée nette de la probité. Toute la morale

est soumise à la loi de l'intérêt, comme tout le monde physique est soumis à la loi du mouvement. (Disc. III, chap. IV.) De cette manière, dit l'archevêque de Paris dans son mandement, il n'y aura plus de distinction fondée sur la loi de Dieu entre le juste et l'injuste; il n'y aura plus d'obligation naturelle de pratiquer ses devoirs et d'éviter le mal. Toutes les lois, dit encore Helvétins, dépendent de l'union établie dans la société et de la volonté de ceux qui, les premiers, l'ont formée. Ainsi, dit à son tour l'archevêque, si quelqu'un commet une injustice, il ne sera assujetti qu'aux peines imposées par les législateurs, mais il ne pourra avoir de remords ni de crainte des jugements de Dieu. Ainsi, dit-il, les motifs de l'honnêteté et de la charité, selon l'auteur de l'*Esprit,* n'ont rien à faire dans les actes de vertu; et l'homme ne doit s'appliquer à rien autre chose, qu'à voir s'il trouvera dans ses actions son intérêt particulier ou celui du public. S'il était vrai que l'intérêt *fût l'unique juge de la probité et du mérite*, alors il n'y aurait plus de distinction entre le bien et le mal. Un tel système, s'écrie l'archevêque de Paris, ouvre la porte à tous les maux, puisqu'il étouffe la voix de la conscience et détruit toutes les lois divines et humaines : tandis que les premiers législateurs n'ont eu certainement en vue, en établissant les lois, comme le dit saint Jean-Chrysostome, que de suivre la lumière de la conscience, telle qu'elle nous vient de Dieu.

XIX. Maintenant que nous venons d'examiner ces deux principaux et détestables principes d'Helvétius, il ne sera pas inutile de réfuter quelques autres erreurs fort notables, semées dans l'ouvrage, contre la religion, la liberté, la morale. Contre la religion; car, en parlant de la matière et de la création de ce monde, il s'exprime ainsi qu'il suit : « Dieu, dans l'univers physique, n'a mis qu'un seul principe. Il a dit à la matière : je te doue de force; et voilà qu'aussitôt les éléments, soumis à la loi du mouvement, mais errants et confondus dans les déserts de l'espace, ont formé mille unions monstrueuses, mille chaos divers, jusqu'à ce qu'ils soient mis définitivement en équilibre. et dans ce même ordre physique où l'on suppose que l'univers

se trouve actuellement disposé. » Voilà beaucoup d'erreurs en peu de mots. Premièrement l'auteur donne en cela une nouvelle représentation du système d'Epicure sur le monde formé par l'assemblage fortuit des atomes. En second lieu, ce qu'il dit est opposé à la révélation, qui nous apprend que Dieu a formé l'univers par un *fiat;* tandis qu'Helvétius prétend que les éléments ont formé le monde à la suite de *mille unions monstrueuses.* En troisième lieu, en disant que Dieu a dit à la matière : *Je te doue de force,* il suppose, ou du moins, il met en doute que la matière ait été créée par Dieu, et il donne à croire qu'elle est éternelle et qu'elle existe par elle-même, puisqu'il se contente de dire que Dieu l'a douée de force, sans dire qu'il l'ait créée. En quatrième lieu, il prétend qu'après beaucoup d'unions monstrueuses, les éléments soumis à la loi du mouvement se sont mis définitivement en équilibre. Mais si les éléments ont été soumis *aux lois du mouvement*, comment ont-ils pu former *mille unions monstrueuses?* les monstruosités sont contre les lois, puisque les lois impliquent l'idée de règle et d'ordre. En cinquième lieu, comment se fait-il que la matière à laquelle Dieu a imprimé le mouvement *se soit mise en équilibre toute seule?* Si elle n'était pas capable de se mouvoir toute seule, elle pouvait moins encore se mettre en équilibre, car il est plus difficile de se mettre en équilibre que de se mouvoir simplement. Est-ce donc que Dieu n'a donné à la matière que le simple mouvement, et qu'elle s'est donné à elle-même de se mettre en équilibre?

XX. Il dit, en outre, que le hasard règne en ce monde bien plus qu'on ne le croit. C'est une erreur contre la Providence, dont nous avons déjà parlé dans la seconde partie de la Vérité de la Foi (chap. XVII), où nous avons démontré que c'est Dieu qui a disposé toutes choses, puisqu'on remarque en toutes choses un ordre si beau, qu'il ne peut avoir été produit par le hasard, et que les choses mêmes qui paraissent à nos yeux mal réglées, sont justement celles qui entretiennent cet ordre, conformément aux jugements de Dieu qui nous sont cachés.

XXI. Il dit de plus qu'il n'y a point d'évidence naturelle, mais

qu'il n'y a sur tout que des probabilités. Il n'est donc pas certain que Dieu existe, que les âmes existent, qu'elles soient spirituelles et immortelles; qu'il y ait des récompenses et des punitions dans l'autre monde? Toutes ces choses ne sont donc que de pures probabilités? Mais c'est évidemment une erreur; car, même abstraction faite de la foi, toutes ces vérités sont naturellement évidentes, ainsi que nous l'avons démontré dans la première et la seconde partie de la *Vérité de la Foi.* Comment pouvons-nous être sûrs, dit-il encore, que tout l'univers n'est pas un pur phénomène? Voilà un pur scepticisme, auquel tout est ramené par ces paroles de l'auteur.

XXII. Le même auteur ajoute que la crainte et l'espérance des peines et des plaisirs sensibles sont aussi capables de former des hommes vertueux que la crainte et l'espérance des peines et des plaisirs éternels. Telle est l'indifférence que l'auteur montre à l'égard de la religion. Notons bien ces mots : *sont aussi capables*, on voit par là qu'il ne parle pas seulement de l'expérience pratique de plusieurs hommes pervers, qui craignent moins les peines éternelles que les temporelles ; mais qu'il parle de la qualité qu'ont en elles-mêmes les peines temporelles, comparées aux peines éternelles, comme si ces deux sortes de peines avaient la même importance. Il montre bien en cela qu'il fait peu de compte de l'éternité.

XXIII. En parlant de la religion en particulier, il s'exprime ainsi : Un historien profond (remarquez bien ce mot *profond*) disait que si l'on mettait dans les deux plats d'une balance le bien et le mal que les religions ont fait, le mal l'emporterait sur le bien. Donc, d'après cette maxime, il vaut mieux qu'il n'y ait pas de religion, puisque la religion produit plus de mal que de bien. Cet historien *profond* aurait bien mieux fait d'être véridique et de ne pas être si *profond;* car, pour vouloir trop approfondir, il est tombé dans un abîme d'impiété et de fausseté ; et nous savons par toutes les histoires que même les fausses religions ont servi à mettre un frein aux vices des peuples ; et quoique les philosophes païens n'approuvassent pas les superstitions et les fables de l'idolâtrie, ils disaient

cependant qu'on devait les conserver pour contenir les peuples.

XXIV Suivant lui encore, il est utile de tout penser et de tout dire, lors même qu'on avancerait des principes funestes à la religion, aux gouvernements et aux gouvernés. Voilà donc la religion, la société et la tranquillité publique détruites dans le monde par cette belle maxime. Il prétend ensuite, lui Helvétius, corriger la proposition étrange de l'historien *profond*, en ajoutant : que les principes funestes à la religion, etc. cesseraient de l'être, dès là qu'il sera permis de les contredire ; mais cela ne corrige rien, puisque, en permettant seulement de contredire *ces principes funestes*, on ne détruit pas le mal produit par ce principe pervers, qu'il est permis d'oser tout penser et tout dire. Au surplus, cette maxime est conforme au système d'Helvétius, que le plaisir et l'intérêt personnel sont la source de la justice, et les seuls juges du mérite et de la probité. Du reste, l'auteur, d'après la rétractation qu'il a faite, n'a pas cru utile de tout penser et de tout dire, puisqu'il a réprouvé et comdamné ce qu'il avait dit, et la contradiction que son livre a essuyée n'a pas suffi pour lui tranquilliser l'esprit, puisqu'il déclare être fâché de l'avoir écrit, et qu'il désire le voir supprimé, à cause du mal qu'il a produit, ou qu'il pourrait continuer à produire.

XXV Voici maintenant ce qu'il a écrit contre la liberté de l'homme : « Il semble que Dieu ait dit à l'homme : je te doue de la sensibilité ; c'est par elle que, aveugle instrument de mes volontés, incapable de connaître la profondeur de mes vues, tu dois, sans le savoir, remplir tous mes desseins. Je te mets sous la garde du plaisir et de la douleur : l'un et l'autre veilleront à tes pensées et à tes actions ; engendreront tes passions, exciteront tes aversions, tes amitiés, tes tendresses, tes fureurs, tes craintes ; allumeront tes désirs, tes espérances ; te dévoileront des vérités, te plongeront dans des erreurs, et, après t'avoir fait enfanter mille systèmes absurdes et différents de morale et de législation, te découvriront un jour les principes simples, au développement desquels est attaché l'ordre et le bonheur du monde moral. (Disc. III. chap. IX, p. 322).

XXVI. Ces opinions d'Helvétius sont les conséquences de ses deux principes mentionnés plus haut, c'est-à-dire qu'il n'existe rien autre chose en nous que la *sensibilité physique,* qui nous rend semblables aux brutes, en nous faisant agir par un instinct nécessaire, comme font les bêtes, ou les *insensés,* ou les *enfants* qui n'ont pas encore l'âge de la raison, contre lesquels ce serait folie, dit-il, que de s'emporter, puisqu'ils méritent plus de compassion que de colère ; et que *le plaisir et l'intérêt personnel* (c'est son second principe) forment la morale de l'homme, d'après laquelle il doit agir. Mais arrêtons-nous principalement aux premières lignes du passage que nous venons de citer, savoir, qu'il semble que Dieu ait dit à l'homme : Je te doue de la sensibilité ; c'est par elle que, aveugle instrument de mes volontés, incapable de connaître la profondeur de mes vues, tu dois, sans le savoir, remplir tous mes desseins. Ainsi Dieu n'a pas donné la raison à l'homme, mais seulement la *sensibilité,* par le moyen de laquelle tout ce que l'homme fait, il ne le fait que comme instrument de la volonté de Dieu, et sans liberté; et, par conséquent, ce que l'homme fait contre la raison, il le fait nécessairement en remplissant alors les desseins de Dieu, dont la volonté est qu'il le fasse. Il y a ici, entre autres erreurs, l'hérésie de Calvin, qui prétendait de même que Dieu est l'auteur du péché. Mais tout cela est absolument faux, puisque l'homme a reçu de Dieu, non-seulement la sensibilité, comme la brute, mais aussi la raison, qui, s'élevant au-dessus des sens, les réprime et les modère. Il n'est pas vrai ensuite que l'homme agisse comme une machine, suivant l'idée que voudrait nous donner de lui Helvétius ; mais il agit comme un agent libre, ayant toute liberté de se porter au bien ou au mal, comme il lui plaît.

XXVII. Il dit, dans un autre endroit, en parlant expressément contre la liberté : qu'accorder la liberté de l'âme, ce serait convenir d'un effet sans cause ou d'une volonté sans motif. Donc, selon lui, la volonté fait en esclave ce que l'entendement lui dicte ; et il en tire la conséquence impie, que l'homme n'est pas libre dans ses actions. Mais il se trompe, puisque Dieu a

doué l'homme de raison et de liberté. Etant doué de raison, sa volonté s'attache à ce que lui propose sa raison, qu'elle soit droite ou erronée, et que le bien soit réel ou apparent : mais comme néanmoins la volonté est libre, elle fait ce que la raison lui indique non pas nécessairement, mais librement, et seulement parce qu'elle veut le faire. Cela est si vrai, que souvent la volonté ne fait pas ce qui lui est proposé par la saine raison, et qu'elle s'attache au mal de préférence, ainsi que l'a chanté Ovide : *Video meliora, proboque, deteriora sequor*. Et c'est ainsi que les hommes pèchent et se rendent dignes de l'enfer, parce qu'ils abusent de leur liberté, en voulant suivre ce qui est contraire à la saine raison.

XXVIII. Ensuite c'est parler contre la morale, que de dire comme Helvétius (p. 326), que l'homme n'étant, par sa nature, sensible qu'aux plaisirs des sens, ces plaisirs, par conséquent, sont l'unique objet de ses désirs. Ainsi, selon Helvétius, l'homme n'est sensible qu'aux plaisirs sensuels, et les plaisirs sont l'objet unique de ses souhaits ! L'homme n'est donc plus qu'une brute, n'ayant que des sens, et n'ayant d'autres désirs que pour les plaisirs sensuels, et, par conséquent, il n'a ni esprit, ni raison ! Mais l'archevêque de Paris fait observer à ce sujet qu'Epicure lui-même n'est pas allé jusque-là, quoique ce philosophe ait soutenu que l'homme n'est que matière ; puisque, d'un autre côté, il a enseigné que le bonheur de l'homme consiste à mener une vie juste et honnête. C'est Cicéron qui nous l'assure en ces termes : *Clamat Epicurus non posse jucunde vivi, nisi sapienter, honeste justeque vivatur* (*De finib. boni et mali* lib. I, n. 18). Mais notre philosophe contredit Epicure, et prétend que le bonheur de l'homme consiste dans les plaisirs des sens. C'est vraiment une philosophie à la façon des brutes.

XXIX. Dans un autre endroit, il dit : « La raison nous dirige dans les actions importantes de la vie, je le sais; mais, dans les actions de détail, nous sommes abanbonnés à nos propres goûts; car, si l'on voulait consulter la raison sur tout, on serait continuellement occupé à calculer ce qu'il faut faire, et l'on ne ferait jamais rien. » Ainsi, dans les choses de détail la

raison nous abandonne à nos goûts et à nos passions ! Non, ce n'est que d'après les principes d'Helvétius que le plaisir et l'intérêt personnel sont les moteurs de la morale, les auteurs de toute justice, et les juges de la probité et du mérite. Mais, d'après les principes de la religion et de la nature, la raison ne nous abandonne pas à nos goûts et à nos passions, mais elle nous commande de les maîtriser quand il le faut. Il continue ainsi : « Si l'on voulait consulter la raison sur tout, on serait continuellement occupé à calculer ce qu'il faut faire, et on ne ferait jamais rien. » Mais l'expérience donne le démenti à Helvétius, car il existe dans le monde beaucoup d'hommes honnêtes qui ne trouvent pas cette impossibilité, qu'Helvétius suppose, de bien agir, en calculant tout ce qu'ils font; ces hommes-là agissent justement et librement, toujours d'après ce que la raison leur dicte.

XXX. L'auteur parle ensuite *de l'éducation des jeunes gens et des premières instructions* qu'on doit leur donner, et il trouve de grands avantages *à ne pas s'opposer aux passions de ce premier âge*. Les instituteurs et les prédicateurs sont, suivant lui, des gens sans esprit, parce qu'ils recommandent sans cesse la modération dans les désirs. Il dit, en outre : Celui qui aurait à vaincre ses défauts pour être vertueux, serait nécessairement un homme peu honnête. Conséquemment à ces principes, Helvétius loue les téméraires, qui se sont signalés dans le monde par des attentats énormes, comme des gens d'esprit. Enfin les maximes de cet auteur sont celles d'un incrédule, qui veut voir bouleversées et détruites toutes les règles de l'honnêteté et de la religion, laquelle, au lieu de louer les gens vicieux, les blâme au contraire, et, pour parler en particulier des jeunes gens, les exhorte à s'habituer à observer la loi divine, dès leurs premières années : *Bonum est viro, cum portaverit jugum ab adolescentia sua* (Thren. III, 27). Au contraire, il est écrit : *Ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiæ ejus, et cum eo in pulvere dormient* (Job. XX, 11). Ce qui nous apprend que, lorsqu'un jeune homme s'abandonne aux vices, ils lui restent comme infiltrés jusque dans ses os, de sorte qu'il les emportera avec lui dans la tombe.

XXXI. « Eh! qu'importe au public, s'écrie enfin l'auteur, la probité d'un particulier? Cette probité ne fait rien ou presque rien pour le bien général. » Ainsi les méchants seuls sont utiles au public! Mais comment une communauté sera-t-elle bonne et utile, si ses membres sont méchants?

XXXII. Nous conclurons en disant que l'auteur de *l'Esprit* peut bien se vanter d'avoir eu l'esprit, ainsi que nous l'avons dit dès le commencement, de s'élever au-dessus de tous les écrivains les plus impies, anciens et modernes, qui aient existé jusqu'à présent; puisqu'il est parvenu à remplir son livre des maximes les plus impies, les plus pernicieuses, les plus propres en un mot à bouleverser et à détruire la foi, la religion, l'honnêteté, la société, la raison, et, pour ainsi dire, toute l'humanité. Il est vrai qu'il parle souvent problématiquement, mais ensuite il passe du problème à l'affirmation, en présentant ses erreurs comme des maximes, qu'on doit suivre comme ce qu'il y a de plus vrai en fait de dogmes et de mœurs. Nous avons déjà dit que ce livre a été condamné en France et à Rome. Les honnêtes gens font des vœux pour qu'il soit aussi condamné dans notre royaume, par notre très-religieux monarque régnant, afin d'éviter le grand mal qui en pourrait résulter pour les jeunes gens qui le liraient, sans être suffisamment instruits sur ces matières, ou assez affermis dans la vertu; et l'on souhaite d'autant plus qu'il soit condamné, que, pour notre malheur, on a répandu dans Naples plusieurs exemplaires de cet infâme ouvrage.

DEUXIÈME PARTIE

CONTRE LES DÉISTES, QUI NIENT LA RELIGION RÉVÉLÉE.

CHAPITRE PREMIER.

De la nécessité de la révélation en matière de religion.

1. Une fois posé qu'il y a un Dieu créateur des hommes, il doit nécessairement y avoir une religion ; car ce Dieu ayant placé dans le monde des créatures raisonnables, il est juste qu'il soit obéi, adoré et aimé de ses créatures, par le moyen de la religion. L'homme doit donc chercher à connaître, autant qu'il est en lui, les perfections et les attributs de son Créateur, afin de l'honorer et de l'estimer comme il convient. Il doit ensuite chercher à bien se connaître lui-même, son existence, sa fin et ses devoirs précis. C'est pour cela qu'il est obligé de chercher quelle est, entre toutes les autres, la vraie religion, afin d'apprendre d'elle ce qu'il doit croire et ce qu'il doit observer. Or, cette religion, notre dessein est de prouver que c'est la seule religion chrétienne, que Jésus-Christ nous a révélée.

2. Les déistes ne nient point l'existence de Dieu, ni l'obligation de l'honorer par la religion ; mais ils nient l'existence d'une religion révélée. Il y a plusieurs sectes de déistes : les uns s'appellent *sceptiques* ou *pyrrhoniens*, qui doutent de toutes choses; les autres *hypocrites*, qui n'observent la religion qu'extérieurement et par dissimulation ; d'autres, *politiques* ou *hobbésiens*, qui disent que Dieu est satisfait d'être adoré suivant la religion du prince ; ce qui, suivant eux, est nécessaire pour le maintien de la paix, de sorte que, suivant leur système, tel qui doit reconnaître Jésus-Christ pour Dieu en Italie, doit le croire un pur homme à Constantinople. O la belle religion !

3. D'autres s'appellent *naturalistes,* et se confondent aisément avec les *indifférentistes;* leur secte est plus répandue que les autres. Ils disent qu'il suffit d'observer la seule religion natu-

relle, imprimée en nous par la nature elle-même, et qui enseigne à croire en un Dieu qui punit les vices, et récompense la vertu; à révérer sa divine majesté, et à ne pas faire au prochain ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse à nous-mêmes. Ils disent encore que l'on peut obtenir son salut, quelque religion que l'on suive, chrétienne, mahométane, judaïque, à condition seulement d'observer ces deux derniers préceptes.

L'auteur du livre *des Mœurs,* qui est *naturaliste,* ne rougit pas de nous dire : *Je pardonne à un Turc d'être musulman;* et pourtant *musulman* signifie un homme qui appartient à cette religion qui semble plutôt faite pour les brutes que pour les hommes. De cette manière, un chrétien peut rester chrétien et adorer Jésus-Christ comme Dieu; mais il peut aussi se faire juif, et alors il ne verra en Jésus-Christ qu'un malfaiteur. Mais si la religion chrétienne est véritable, comment Dieu peut-il permettre que Jésus-Christ soit considéré comme un pervers? Et si la religion juive est véritable, comment permettrait-il qu'on adorât un homme comme s'il était Dieu?

4. Ces déistes disent que la révélation est superflue et inutile; telle est l'opinion adoptée par l'auteur du livre *des Mœurs,* par l'Anglais Tindall (qui, en 1730, écrivit un livre abominable, intitulé *Christianismus tam antiquus,* etc.), et par plusieurs autres philosophes de nos jours, qui, du reste, ont été combattus par Clarke, Forster, Ditton, Huet, Houtteville et autres. Nous soutenons, au contraire, que la révélation est non-seulement utile, mais qu'elle est nécessaire pour offrir à Dieu le culte qu'il mérite, et qui consiste à croire les choses qui font connaître sa bonté infinie, et à observer ses lois divines. Cette nécessité est démontrée par l'ignorance dans laquelle les peuples anciens, privés de la révélation, étaient plongés par rapport à la nature de Dieu et à ses préceptes. Pour ce qui regarde la Divinité, nous savons que les hommes ont adoré, comme des dieux, la fortune, la crainte, la fièvre; d'autres, les planètes, les animaux, les pierres, et jusqu'aux plantes des jardins. Au Mogol, on adorait les vaches; dans la Thessalie, les cigognes; dans l'Assyrie, les colombes; dans l'île de Ceylan, une dent de singe; les Syriens

adoraient les poissons; les Indiens, les éléphants; les Phrygiens, les souris; les Lithuaniens, les arbres. On adora comme des divinités un Jupiter et un Mars adultères, une Vénus impudique, un Apollon incestueux, un Vulcain vindicatif, un Néron, un Caligula, un Domitien, qui furent des hommes exécrés pendant leur vie, à cause de leur dépravation et de leur cruauté. Le sénat romain consacra déesse une certaine Flore qui n'était qu'une prostituée, parce qu'en mourant, elle lui avait laissé son héritage, fruit de ses turpitudes. Cicéron a dit : *Quid absurdius quam homines morte deletos reponere in deos, quorum omnis cultus esset futurus in luctu ?* Lucien introduit dans ce ciel un certain Momus, lequel, se voyant environné de ces sortes de dieux, s'écrie : *Si vous ne chassez ces bêtes d'ici, je m'en irai.* Mais ce fut une invention du démon, de faire adorer comme des divinités les hommes les plus vicieux, afin que leurs vices fussent ensuite, sans répugnance et sans remords, imités par leurs adorateurs. Lactance a dit : *Ipsa vitia religiosa sunt; non modo non vitantur, sed etiam coluntur* (Lib. I, cap. XIII.)

5. Pour ce qui concerne les lois et les vertus, plusieurs peuples ont pratiqué les scélératesses les plus énormes, croyant par là être agréables à leurs dieux. Les Thraces honoraient leurs divinités en dévorant des hommes vivants; les Carthaginois renfermaient des enfants dans des statues de Saturne rougies au feu; les Mexicains égorgaient des millers d'hommes sur les autels de leurs idoles; les Spartiates autorisaient les vols; d'autres peuples attribuaient à leurs dieux les meurtres et les adultères, disant que ce n'étaient pas des crimes, mais des vertus. Et même de nos jours, combien de cruautés n'a-t-on pas vues chez plusieurs nations ! Les Canadiens vont à la chasse des hommes, comme on va à la chasse des cerfs et des daims ; les Chinois jettent leurs enfants dans des fossés, comme on y jette les petits qu'une lice a mis bas. Chez les habitants de la Guinée, les femmes se font brûler vives avec les cadavres de leurs maris : à la mort d'un prince, toute sa suite est égorgée.

6. Quant aux anciens philosophes, les *matérialistes* veulent faire croire qu'ils ont tous été des athées. Les *naturalistes,* au

contraire, ont pris à tâche de nous démontrer qu'ils s'accordent tous à croire à l'existence de Dieu et à la véritable loi de la nature, et en viennent même à prétendre qu'ils ont été initiés aux mystères les plus cachés de notre foi. Mais la vérité sur eux, c'est ce qu'en a dit saint Paul : « Quoiqu'ils aient connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié, ni remercié, comme ils le devaient, mais ils se sont évanouis dans leurs pensées [1] » De là vient qu'ils enseignèrent beaucoup de faussetés concernant Dieu et les mœurs. Anaximandre disait que les mondes étaient infinis, et nés les uns de la corruption des autres, et que c'étaient là les veritables dieux. Anaximène disait que les dieux étaient nés de l'air; Zénon, que Dieu est un animal immortel, composé d'air et de feu; d'autres, qui ne croyaient pas à la pluralité des dieux, disaient qu'on devait néanmoins en conserver le culte public parmi le peuple; de ce nombre était Socrate, qui, au moment de mourir, pria ses gens d'immoler à Esculape un coq qu'il lui avait promis; Cicéron voulait qu'on adorât les dieux actuellement reconnus; Platon, ainsi que l'écrit saint Augustin (*de Civitate,* lib. VIII, cap. XII), voulait que l'on fît des sacrifices en l'honneur de plusieurs dieux, et, quant à ce qui concerne les mœurs, il enseignait que l'infâme communauté des femmes était utile à la république; Aristote et Cicéron prétendaient que la vengeance était une vertu. Nous passons sous silence mille autres erreurs que ces savants célèbres ont répandues dans le monde.

Ainsi l'homme, placé au milieu de tant de ténèbres et de passions désordonnées qui l'entraînaient au mal, avait besoin d'une lumière supérieure à celles de la nature pour l'éclairer et lui faire connaître ce qu'il devait croire, la loi qu'il avait à observer et les moyens à prendre pour en obtenir son salut. *S'il en était autrement* (dit un savant auteur, le P Vestrini, dans ses *Lettres théologiques*), *ce serait une espèce de tyrannie que Dieu voulût exiger l'exécution de ses volontes, sans les avoir d'abord suffisamment déclarées.* Cette nécessité de la révélation

1. Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis.

fut également réconnue par les philosophes païens eux-mêmes, Socrate, Platon et Cicéron, lesquels, reconnaissant la grande obscurité qui régnait dans l'esprit humain, en conclurent qu'on devait attendre quelque personnage envoyé de Dieu, qui nous éclairât et nous instruisît sur les vérités divines que nous devons croire, et sur les vertus que nous devons pratiquer. Voici comment s'exprime Platon (*in Phœdone*). « Nous resterons dans les ténèbres et dans la confusion, à moins qu'on ne puisse trouver, pour sortir de cette prison, un véhicule puissant ou uner évélation divine[1]. » Et ailleurs, il dit : « Personne ne saurait enseigner la piété, si l'on n'a préalablement un Dieu pour guide ou pour maître[2]. »

8. Mais la raison naturelle de l'homme n'est-elle pas suffisante pour le guider, et lui faire connaître toutes ces choses ? Non, elle ne suffit pas. Les *naturalistes* exaltent plus qu'il ne faut la raison humaine ; c'est pour cela qu'ils prêchent la religion naturelle, pour conclure de là que la révélation divine n'est pas nécessaire. Saint Thomas leur répond (1. p. q. 1, art. 1) que pour que nous ayons la connaissance des choses divines, « il fallait que la révélation vînt à notre secours, parce que, si les hommes n'avaient que la raison pour guide, un petit nombre seulement d'entre eux ne parviendraient qu'après de longs efforts, et non sans mélange de beaucoup d'erreurs, à connaître la vérité sur Dieu[3] » La raison humaine ne suffit donc pas ; car, sans la révélation, peu d'hommes auraient connaissance des vérités qui concernent à la nature divine, et cela seulement après beaucoup de temps et beaucoup d'étude ; et encore ce que ces quelques hommes parviendraient à savoir, ils ne le connaîtraient que mêlé de mille erreurs. Cicéron dit que nos vices et nos opinions dépravées éteignent en nous ces

1. Nisi quis firmiori quodam vehiculo, aut verbo quodam divino transvehi possit.

2. Pietatem docere neminem posse, nisi Deus quasi dux, vel magister præirent.

3. Necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis, et post longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini perveniret.

aibles lumières que la nature nous donne[1] C'est ce que Bayle, orcé par l'évidence, confesse en disant : La raison fait connaître à l'homme ses ténèbres, son impuissance et la nécessité l'une révélation.

9. Les incrédules disent : Mais pourquoi Dieu a-t-il placé 'homme au milieu de tant de ténèbres et de passions qui assiégent continuellement? Il l'a créé à son image, il l'a aimé une manière spéciale parmi les créatures; comment, avec ela, l'a-t-il formé si plein d'obscurités dans ses connaissances, t, ce qui est encore pire, si enclin au mal, au point que saint Paul se plaignait de sentir dans ses membres une loi opposée la loi de son esprit, c'est-à-dire à celle qu'il jugeait devoir bserver[2]? Si Dieu avait créé l'homme aussi désordonné et vec tant de misères, il l'aurait plutôt haï qu'aimé, et en uelque sorte il aurait plus aimé les brutes que l'homme; car elles-ci trouvent d'un côté toute la jouissance dont elles sont apables dans les plaisirs sensuels, et de l'autre ne sont tournentées ni par les passions de l'âme, ni par la crainte de l'avenir, qui sont pour l'homme de continuels tourments. D'où ient un tel désordre dans l'homme? Si nous le demandons ux écrivains païens, ils ne sauront nous en donner aucune aison. Mais voilà que la religion chrétienne révélée nous lécouvre tout : elle nous fait connaître que Dieu a créé l'homme lroit, avec des sens soumis à la raison, et avec une raison oumise à la volonté divine. Il lui a fait connaître dans quel ut il l'a créé, c'est-à-dire pour le rendre bienheureux dans la ie éternelle, si, dans sa vie temporelle, il le veut servir avec idélité. Mais le premier homme, ayant désobéi à Dieu, resta ivec tous ses descendants privé de la grâce divine, avec des énèbres dans l'esprit, et une volonté portée au mal. *Hoc inveni* dit l'*Ecclésiaste,* VII, 30), *quod fecerit Deus hominem rectum,*

1. Nunc parvulos natura nobis dedit igniculos, quos malis moribus, opinionibusque depravatis restinguimus, ut nusquam naturæ lumen appareat. *Quæst. Tusc.* lib. III, c. I).

2. Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis. *Rom.* VII, 23).

et ipse se infinitis miscuerit quæstionibus. Saint Augustin dit aussi que si Dieu, sans la raison que le péché en fournit, eût créé l'homme aussi misérable qu'il se trouve actuellement, c'eût été injustice ou impuissance; mais, ajoute-t-il, comme Dieu n'est ni injuste ni impuissant, il nous reste à dire qu'un joug aussi pesant n'aurait point été imposé aux enfants d'Adam, s'il ne leur avait été mérité tout d'abord par le péché originel [1]. Mais le Seigneur a eu pitié de l'homme, et pour remédier à tant de maux, et montrer au monde les richesses de sa bonté, il a envoyé sur la terre son Fils unique racheter l'homme par sa mort, et en même temps l'instruire par sa sagesse.

10. Rousseau convient que parmi tant de religions il doit y en avoir une seule qui soit la véritable; mais il ajoute que, pour la trouver, il faut entendre les raisons de toutes : et pour cela, ajoute-t-il, combien de langues ne faut-il pas savoir, et combien de bibliothèques ne faut-il pas lire! Il ne suffit pas d'étudier les livres de toutes les religions, mais il faut aussi parcourir toutes les provinces où elles règnent. Et il conclut : Ce ne sera donc qu'au terme de sa vie que l'homme parviendra à connaître la véritable religion. Par conséquent, dit-il, on doit se contenter de la religion naturelle. Le P Valsecchi lui répond à propos : « Vous dites, Rousseau, qu'il doit y avoir une religion véritable, et que cette religion doit être professée sous peine de damnation; et vous vous attachez à la religion naturelle. Vous dites encore que, pour connaître la vraie religion, il faut savoir toutes les langues, lire beaucoup de bibliothèques et parcourir tous les recoins de la terre. Or, vous n'avez point fait toutes ces recherches; donc nous ne pouvons pas nous attacher à votre religion. D'un autre côté, il nous est moralement impossible d'exécuter tout ce que vous jugez nécessaire pour trouver la véritable religion. Qu'avons-nous donc à faire? faut-il ne plus croire à rien, et imiter Bayle, qui met tout en doute et ne croit à rien? » Avec le P. Valsec chi, nous répondrons à Rousseau que, pour nous assurer de la vérité de droit ou de fait, nous n'avons

1. Sed quia nec injustus, nec impotens est Deus, restat quod grave jugum super filios Adam non fuisset, nisi delicti originalis meritum præcessisset.

pas besoin de tant de langues, de tant de bibliothèques, de tant de voyages, ni de l'étude de toute la vie; il ne nous faut qu'une démonstration de la vérité à laquelle on ne puisse rien opposer de raisonnable : or, cette démonstration des vérités révélées que nous croyons, nous l'avons déjà; en sorte que nous n'avons pas besoin de nous adresser ailleurs pour nous assurer de notre religion. De même que, pour croire qu'il y a un Dieu, il n'est pas nécessaire de lire tous les livres des athées; il est inutile aussi de se donner tant de peine pour croire les vérités révélées. Les preuves de la révélation sont par elles-mêmes certaines et claires, et n'ont pas besoin d'autres recherches; car, grâce aux examens entrepris dans toute la suite des siècles sur toutes les religions du monde, tout a été discuté, et notre religion n'en a été que plus affermie; on ne lui a jamais opposé un seul argument auquel il n'ait été convenablement répondu. Les mêmes preuves qui démontrent la vérité de la religion nous font voir que, hors de cette religion, il n'y a point de salut. Mais pourquoi, réplique le Génevois, Dieu condamnera-t-il un infidèle qui aura ignoré complétement l'Evangile? On répond que l'infidèle sera damné, non parce qu'il aura ignoré l'Evangile, mais à cause des autres fautes qu'il aura commises. Rousseau reprend : « Si un chrétien fait bien de suivre la religion de son père, un Turc fera-t-il mal de suivre celle du sien? » Le chrétien fait bien, parce qu'il suit une religion conforme au *dictamen* de la nature et aux dogmes révélés qu'il tient de Jésus-Christ; le Turc fait mal, parce qu'il suit une religion contraire aux lois naturelles et aux vérités révélées, que le Turc ignore, faute d'avoir vécu conformément aux lumières de la nature; d'où nous concluons que c'est avec justice que la religion chrétienne condamne la tolérance des autres religions, tolérance que les déistes admettent à tort. La vérité est une : donc Dieu ne peut aimer qu'une religion, et non toute autre qui enseigne des dogmes qui lui sont opposés.

11. Que la religion chrétienne soit vraie, c'est ce qui nous est démontré par toutes les preuves que nous donnerons dans cette seconde partie, c'est-à-dire par les saintes Ecritures, que nous

avons reçues des ennemis mêmes de notre foi, par les miracles de Jésus-Christ et de ses disciples, par l'accomplissement des prophéties, par la sainteté de sa doctrine et par la conversion des peuples, malgré le puissant obstacle que lui opposaient et la corruption universelle, et la faiblesse de ses propres moyens, et les persécutions des tyrans : l'auteur de toutes ces merveilles ne pouvait être que Dieu. Que les déistes trouvent, s'ils le peuvent, une autre cause de laquelle aient pu naître des événements aussi bien liés et aussi prodigieux. Mais s'ils ne la trouvent pas, qu'ils avouent que la religion chrétienne a été révélée de Dieu. « Donc, disent-ils, nous ne pouvons plus faire usage de notre raison? » Non, certainement, on ne peut plus en faire usage dans les points qui contredisent notre foi, parce que là où Dieu a parlé, la raison même nous enseigne que nous devons croire et soumettre toute notre intelligence à sa divine parole, lors même que nous ne comprenons pas les choses qu'il a dites.

12. Pierre Bayle, avec sa manière étrange de tantôt soutenir et tantôt combattre les mêmes propositions, après avoir dit que la raison elle-même fait connaître à l'homme la nécessité de la révélation, dit ailleurs que la raison humaine n'est pas moins que la foi un don de Dieu. Comment donc, ajoute-t-il, pouvons-nous être tenus de croire les mystères de la foi, qui sont contraires à la raison? Saint Thomas lui avait d'avance répondu (lib. I, *Contra gentes*, cap. VII) que les vérités révélées sont très-certaines, mais qu'il est faux que les unes soient contraires aux autres ; car autre chose est d'être au-dessus de la raison, autre chose d'être contre la raison. Pour qu'une vérité soit supérieure à la raison humaine, il suffit que l'homme, par sa raison, n'arrive pas à découvrir le mode suivant lequel cette vérité existe; mais pour qu'une chose soit contraire à la raison, il faut qu'elle ait à son égard une répugnance évidente. Or, si Bayle entend que nous ne parvenons pas par notre raison à comprendre les mystères de la foi, il dit vrai ; mais cela ne veut pas dire que la croyance des mystères soit contraire à la raison. Pour mettre en doute les mystères, Bayle devrait établir que la foi en eux ne peut exister, et qu'elle répugne à la raison naturelle : autre

ment nous répondrons toujours que, malgré la vérité des choses que la raison naturelle nous démontre, il peut y avoir néanmoins beaucoup de vérités surnaturelles, et même naturelles, que notre raison ne conçoive pas. Ainsi nous disons que notre raison n'aurait jamais pu comprendre comment il se fait que l'homme soit si plein de ténèbres dans ses connaissances, si désordonné dans ses convoitises, si la révélation ne nous en eût découvert la cause, qui est la malice du péché.

13. Que de choses et que de moyens de salut nous n'aurions jamais pu concevoir sans le secours de la révélation! Sans la révélation, comment aurions-nous pu savoir que Dieu pardonne au pécheur qui se repent de ses fautes? On dit que les païens aussi, guidés par la seule lumière de la nature, éprouvaient du remords et du repentir de leurs méfaits : soit; mais à quoi leur servait ce repentir? Ce n'était qu'un remords de colère contre eux-mêmes, par le chagrin qu'ils ressentaient d'avoir mal fait, et de ne plus pouvoir y porter remède, comme le disait Ovide : *Pœnitet, et facto torqueor ipse meo* (I. *de Pont.*). Cicéron raconte qu'Alexandre le Grand (*Quæst. Tusc.* lib. IV, cap. XXXVII), après avoir tué Clytus, son intime ami, en eut tant de peine qu'il fut sur le point de se détruire lui-même : *Vix a se manus abstinuit*. Le repentir des anciens n'était pas comme celui des chrétiens : l'un était mêlé de rage, désordonné, qui méritait, non le pardon, mais un nouveau châtiment; mais l'autre est paisible et plein de confiance dans le pardon divin.

14. En outre, comment les anciens pouvaient-ils, à l'aide de la lumière naturelle, avoir l'assurance de la réconciliation du pécheur avec Dieu par le moyen du repentir? Tindal, ce naturaliste, dit qu'un père pardonne à ses enfants repentants, et qu'un homme d'honneur pardonne à ses ennemis, quand ils viennent humblement lui demander grâce. Tout cela pourrait bien nous donner, il est vrai, l'espérance du pardon, mais non la certitude. Dieu est père, mais il est juste ; il est miséricordieux, mais il venge sa justice contre les méchants. La révélation seule est ce qui nous assure que le Seigneur, conformément à ce qu'il

nous a promis, pardonne aux pécheurs repentants, par les mérites de Jésus-Christ.

15. Ajoutons que, sans la révélation, l'homme ne pourrait savoir la manière de résister à ses passions désordonnées. Il ne suffit pas de dire avec Voltaire : L'homme a des passions pour agir et une raison pour gouverner ses passions. La raison ne donne point d'armes contre les mauvais penchants; l'homme doit nécessairement demander et espérer d'en obtenir la victoire par d'autres moyens, et ces moyens, comme le montre la révélation, ne sauraient se trouver que dans la grâce du Rédempteur. En outre, depuis la chute de l'homme, les secours ordinaires ne suffisent plus pour obtenir le salut éternel; il en faut d'extraordinaires, comme sont les sacrements, le sacrifice de la messe, le recours à la prière, et c'est de cette manière que nous sont communiquées les grâces divines, en considération des mérites de Jésus-Christ. Or, quelle connaissance aurions-nous pu avoir de ces vérités si importantes pour notre salut éternel, si la révélation ne nous avait éclairés pour cet effet? Elles nous ont été manifestées dans les Ecritures divines, d'abord dans le Vieux Testament, et plus complétement dans le Nouveau, parce que la première révélation fut faite aux Hébreux, mais elle a été ensuite perfectionnée par le Messie, qui a eu aussi pour but, en venant sur la terre, d'éclairer le monde entier, en le faisant avancer dans la connaissance des vérités éternelles. Nous démontrerons, contre les déistes, dans les chapitres suivants, d'abord la vérité des livres sacrés de l'Ancien Testament, puis celle des Ecritures du Nouveau.

CHAPITRE II

Où l'on prouve la vérité des divines Ecritures de l'Ancien Testament.

1. On sait que la sainte Ecriture se divise en deux parties, l'Ancien et le Nouveau Testament, et que ces deux parties s'appellent *Testaments*, non qu'elles soient des dispositions de dernière volonté, mais parce qu'elles contiennent les alliances ou les pac-

tes solennels, comme dit saint Jérôme, par lesquels Dieu promet ses bienfaits aux observateurs de sa loi. Les Ecritures divines sont ainsi autant de lettres-patentes que Dieu a signées de son sceau divin, et qu'il nous a transmises par le moyen de ses ministres. En parlant des saintes Ecritures, saint Augustin a dit : qu'elles nous sont venues de la cité céleste, dont nous sommes momentanément exilés [1] Les prophéties du Vieux Testament confirment les Ecritures du Nouveau, et les Ecritures du Nouveau, celles de l'Ancien.

2. Une fois admise comme certaine la nécessité de la révélation, il est facile de distinguer, parmi les religions, la véritable de la fausse. La véritable religion sera celle où l'on reconnaîtra la révélation divine. Mais comme il n'y a que la nation juive qui, avant la rédemption humaine, ait reçu de Dieu, au moyen de sa loi, la vraie révélation, nous n'avons point à nous embarrasser d'examiner d'autres révélations : il nous reste simplement à voir si les révélations faites à ce peuple sont véritables. Que les livres de l'Ancien Testament soient vrais et divins, de même que les révélations qui y sont renfermées, à part l'approbation qui leur vient des miracles et de l'estime commune des fidèles, c'est ce que nous savons avec assurance, par là même que l'Eglise nous les propose, de manière à nous obliger de les croire tels. Nous verrons dans la troisième partie comment cette obligation ne peut pas être révoquée en doute, et comment l'Eglise catholique romaine étant l'unique et véritable Eglise, ce n'est que d'elle que nous devons apprendre quelles sont les véritables Ecritures divines.

3. Une fois que ces révélations et ces livres ont été reconnus véritables, on ne doit plus cesser de les regarder comme tels, parce que Dieu lui-même était intéressé à pourvoir à ce que ses lois et ses vérités fussent conservées dans leur pureté : autrement, s'il les avait laissées s'altérer dans la suite, il aurait fondé sa religion, mais il n'aurait pas pris soin de la conserver. Ajoutez à cela que les juifs, selon le précepte divin qui leur a été

1 De illa civitate, unde peregrinamur, ad nos usque venerunt.

donné, ont toujours considéré comme un grand sacrilége de retrancher ou de laisser perdre la moindre partie des Ecritures sacrées. De plus, Dieu, étant l'auteur de ces livres sacrés, les a disposés de telle sorte, que l'un correspond avec l'autre, ainsi qu'on le voit encore aujourd'hui. Ainsi, il n'a pas été possible de les altérer, car, pour cela, il eût été nécessaire de les falsifier tous, tant ceux de l'Ancien que ceux du Nouveau Testament. Or, cela a été d'autaut plus impossible, depuis la promulgation de l'Evangile, que les exemplaires de l'un et de l'autre Testament ont été propagés dans tout le monde, dès le commencement de l'Eglise chrétienne ; ils ont de plus été traduits en beaucoup de langues, grecque, latine, chaldaïque, syriaque, arabe, arménienne, éthiopienne, esclavone. Comment eût-il été possible de falsifier tant d'exemplaires en langues si diverses, et qui circulaient dès le principe dans les mains de tant de monde?

4. Les incrédules disent que l'Ancien Testament fut détruit pendant la captivité de Babylone parce que tous les livres en furent brûlés dans l'incendie qui consuma la ville et le temple. Ils confirment ce fait par ce qui est écrit au chapitre XIV, du livre IV d'Esdras, où on lit que les livres sacrés se trouvant perdus, Esdras employa quarante jours à les dicter à cinq hommes qui les écrivirent. Mais on répond que, bien que tous les livres sacrés qui se conservaient dans le temple eussent été effectivement brûlés, il en restait néanmoins d'autres exemplaires conservés certainement par Jérémie, Ezéchiel et Daniel. On doit aussi supposer que Zorobabel en avait au moins un exemplaire, quand il ramena le peuple à Jérusalem et releva l'autel. En outre, le quatrième livre d'Esdras est regardé comme apocryphe; au moins doit-on regarder comme tel le fait rapporté, c'est-à-dire qu'Esdras ait dicté tout seul tous les livres dans l'espace de quarante jours. L'opinion la plus probable est que, quoique ces livres eussent été brûlés pendant la captivité de Babylone, cependant Esdras s'appliqua à réunir avec beaucoup de soin les Ecritures que quelques individus conservaient chez eux, et qu'il les mit en ordre (ainsi qu'il est dit dans le livre II

d'Esdras, livre vraiment canonique), en conférant les manuscrits de concert avec les savants de son époque, et sous l'inspiration du Saint-Esprit. Et on doit croire sans hésitation, que Dieu prit alors soin que les Ecritures saintes se conservassent intactes.

5. Quant au temps qui suivit Esdras, il n'était pas possible alors de falsifier l'Ancien Testament ; car qui aurait pu commettre cette imposture? Les païens? Non, certainement; car quel intérêt y avaient-ils? Les juifs non plus, car il existe dans ces livres plusieurs faits qui sont à leur opprobre ; en outre, ils contiennent bien des prophéties (comme nous le verrons dans la suite) qui prouvent clairement la venue du Messie, que les juifs cependant s'obstinent à nier. Les juifs n'ont donc pu être les auteurs de ces choses, qu'ils combattent de tout leur pouvoir. Saint Augustin dit avec beaucoup de sagesse : « S'il prend envie à des païens de douter de notre véracité, de prétendre que nous avons inventé les prophéties que nous leur rapportons au sujet du Christ, nous leur prouvons, par les exemplaires que possèdent les juifs, que toutes ces choses ont été annoncées avant nous ; et c'est ainsi que nous confondons nos ennemis les uns par les autres [1] » Saint Justin, frappé de l'accord des prophéties qu'on trouve dans les livres des juifs, se fit chrétien de philosophe païen qu'il était, ainsi qu'il l'écrit lui-même dans son dialogue avec Tryphon. Ajoutons à tout cela, que les tribus du peuple juif ayant été dispersées dans toute l'Asie, l'Ecriture sainte fut traduite en diverses langues, et qu'ainsi elle fut conservée comme en autant de cassettes qu'il y avait de synagogues ; de sorte qu'il était impossible aux juifs, quand même ils l'eussent voulu, de l'altérer.

6. De même, les chrétiens ne pouvaient pas altérer les Ecritures, attendu que les juifs, par lesquels elles nous sont parvenues, auraient bien su publier ces additions ou ces changements,

1. Si quando aliquis paganus dubitaverit, cum ei dixerimus prophetias de Christo, quas putaverit a nobis esse conscriptas, de codicibus Judæorum probamus, quia totum ante prædictum est. Videte quemadmodum de inimicis nostris confundimus inimicos. (*In Psalm* VIII.)

s'il en avait été fait par les chrétiens. Or, les juifs ne nient pas, au contraire, ils soutiennent de toutes leurs forces la vérité de ces Ecritures. C'est pour cela, suivant la pensée du P Segneri, que Dieu n'a pas voulu que les juifs fussent entièrement expulsés du monde, mais qu'il en restât un nombre suffisant, afin qu'ils confirmassent eux-mêmes la vérité de ces livres, qui démontrent et réprouvent en même temps leur obstination à nier le Messie, dont la venue ressort, comme accomplie, de ces mêmes livres [1]

7. Les Ecritures de l'Ancien Testament contiennent la révélation du vrai Dieu, avec l'histoire qui commence depuis la création du monde. C'est de là certainement qu'a été répandue sur la terre la connaissance de Dieu; en sorte que Strabon, après avoir fait mention de l'histoire de Moïse, dit que ses disciples étaient craignant Dieu et amis de la vérité [2]. Tacite écrit que les Hébreux adoraient un seul Dieu suprême et éternel, immuable, immortel; — dont la nature, ajoute à son tour Dion Cassius en parlant de ce même Dieu des Hébreux, ne peut être ni exprimée par des paroles, ni conçue par notre esprit [3] Il est bien certain que les livres sacrés sont beaucoup plus anciens que tous les autres écrits qui ont paru chez les diverses nations. La preuve de la véracité de ces livres, c'est qu'on y voit une chronologie

1. Les savants s'accordent communément aujourd'hui à considérer le texte hébraïque comme altéré. Salmeron, Morin et d'autres prétendent qu'il a été corrompu par les juifs, en haine de la religion chrétienne, Bellarmin et d'autres veulent que ce ne soit pas à dessein, mais par l'inexpérience et la négligence des rabbins et des copistes qu'il s'y est glissé quelques erreurs, principalement dans l'apposition des points-voyelles au-dessous des lettres qui se ressemblent, soit pour le son, soit pour la figure. Ces points n'existaient pas au commencement; mais, à partir du v[e] siècle, ils furent inventés par les massorètes, docteurs juifs; en sorte que maintenant le texte hébraïque, quoiqu'il soit utile pour mieux comprendre beaucoup de choses du texte latin, ne peut pas être regardé comme ayant une autorité absolue, au même titre que le texte latin de la *Vulgate* sur l'Ancien Testament, que l'Église nous propose comme exempt de toute erreur substantielle, au moins pour ce qui concerne les dogmes de la foi et les préceptes de la morale, comme on le dira à la fin de ce chapitre.

2. Dei reverentes et æqui amantes. (STRAB., lib. XVI.)

3. Summum illud, et æternum, neque mutabile, neque interiturum; qui nec voce exprimi, nec a nobis conspici possit.

exacte, une connaissance parfaite de la géographie des anciens, de l'origine des premières monarchies, le tout conforme aux meilleurs écrivains des autres peuples. On sait, d'après ces Ecritures, comment les nations se divisèrent et où elles s'en allèrent vivre; on y découvre l'origine des peuples, laquelle, sans la lumière des livres sacrés, serait ignorée de ces peuples mêmes. Les Grecs, les Latins et les autres nations d'Europe ont conservé la mémoire de Japhet, fils de Noé, ainsi que le remarque Ovide : *Quam* (*tellurem*) *satus Iapeto* (il n'y a qu'une seule lettre changée au nom) *mixtum fluvialibus undis, finxit in effigiem.* Mais ils ne savent pas qu'ils descendent de ce Japhet. De même les Grecs ne savent pas pourquoi ils s'appel lent *Ionii;* mais l'Ecriture nous fait savoir qu'ils viennent de Ion (en grec Jovan), l'un des enfants de Japhet [1] Les Egyptiens adorent Jupiter Ammon, et ils n'en connaissent pas la raison; mais on voit par l'Ecriture que Ammon est le même que Ham, ou Cham, troisième fils de Noé, dont les descendants peuplèrent l'Egypte. C'est pour cela qu'il est dit, dans les psaumes (*Psalm.* cv, 22) : *Qui fecit magnalia in Ægypto, mirabilia in terra Cham* [2].

1. Gen, x, 4.

2. Jean Hooke, docteur de Sorbonne (*Relig. nat. et rev. princ.*, tome II, page 369) dit qu'en certains livres très-anciens des Egyptiens, l'on trouve écrit : *In primo cœli statu hominem supremæ rationi interius unitum fuisse, et in suis actionibus justitiam secutum ; animum ejus tunc delectatum veritate, immunem ab omni errore.* Voilà donc l'état de l'homme innocent, tel que l'a décrit Moïse. Strabon dit de plus (liv. XV, p. 713) que cette doctrine existait chez les Indiens : *Olim omnia plena erant triticeæ et hordeaceæ farinæ : fontes alii lacte, alii aqua fluebant, etc. Homines autem ob satietatem ac luxuriam ad contumeliam se tradiderunt. Jupiter igitur illum statum exosus, omnia abolevit, et vitam per laborem degendam instituit.* Casaubon commente ainsi ces paroles : *Nemo dubitabit hæc legens quo ex fonte manarint. Satis enim liquet ex eo esse ficta, quæ* (leg. *quod*) *nos sacra pagina docet de statu primi parentis ante lapsum.* Que les livres du *Pentateuque* aient été écrits par Moïse, outre la certitude que nous en avons par le peuple hébreu, qui l'a toujours tenu pour constant, nous avons l'assurance authentique que nous en donne Jésus-Christ en plusieurs endroits : *Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi ; de me enim ille scripsit* (*Jo.* v, 46.); ailleurs : *Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis.* (*Jo.* III, 14.) Le fait du serpent est consigné, *numer*, XXI, 9. On objecterait vainement que le *Deutéro-*

8. Les incrédules objectent que ces livres sacrés ont été altérés par les différentes versions que l'on en a faites. Nous répondons : Il y a eu plusieurs versions de l'Ancien Testament; la plus célèbre est celle des Septante, qui fut faite par ordre du roi Ptolémee Philadelphe, et qui existait encore au temps des apôtres. Tertullien (*Apol.*, XVIII), saint Irénée (lib. III, c. XXV) et saint Justin (*Apol.* II) font mention de l'histoire de cette version, et ces auteurs étaient postérieurs de cinq cents ans à Ptolémée Philadelphe. Elle est mentionnée aussi par Josèphe et Philon, écrivains juifs, qui vécurent trois cent cinquante ans après Ptolémée. Ptolémée Philadelphe, fils de Ptolémée Lagus, roi d'Egypte, d'après le conseil du philosophe Démétrius de Phalères, voulant enrichir la bibliothèque qu'il avait formée à Alexandrie, fit demander au grand-prêtre Eléazar les livres sacrés et plusieurs docteurs hébreux pour les traduire en grec. Eléazar lui envoya soixante-douze savants, qui firent la version, laquelle fut ensuite approuvée par les Hébreux et par les Grecs d'Alexandrie. Quant à la version elle-même, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Théodoret, saint Augustin, Bellarmin et Baronius sont d'avis que ces interprètes étaient inspirés par le Saint-Esprit, et ne pouvaient se tromper. Mais saint Jérôme ne partage pas cette opinion, et il dit qu'ils n'étaient pas inspirés. Au reste, quand bien même ils n'eussent pas été inspirés, disent d'autres savants, on peut toujours dire qu'ils étaient au moins assistés du Saint-Esprit. Ajoutons encore que Louis Vivès, Alphonse Salmeron, Scaliger et d'autres doutent de l'histoire que l'on dit avoir été écrite par un certain Aristée, païen, qui raconte que les soixante-dix interprètes ayant été renfermés séparément dans différentes cellules, chacun d'eux fit sa traduction, et que ces traductions, ayant été ensuite confrontées ensemble, se trouvèrent toutes conformes l'une à l'autre.

9. Quant aux versions latines de l'Ancien Testament, la plus

nome (XXXIV, 5-6) fait mention de la mort de Moïse : car cette circonstance aura été écrite par un autre, d'après les ordres de Dieu, qui ne permettra jamais qu'il s'introduise dans les livres sacrés aucune fausseté.

commune elle-même (qui est appelée *Itala* par saint Augustin, *Vetus* par saint Grégoire, et *Vulgata* par saint Jérôme) n'était pas non plus exempte de fautes, par suite de la négligence des copistes. Saint Jérôme se chargea de la revoir, et la traduisit deux fois en la même langue ; la première fois d'après la version grecque des Septante, et la seconde d'après le texte hébreu. C'est cette interprétation qui, par l'ordre de Damase et d'autres souverains pontifes, a été universellement reçue dans l'Eglise d'Occident et préférée aux autres. Mais aujourd'hui, en conséquence du décret du concile de Trente, session IV, il n'y a d'approuvée comme authentique que la seule édition *vulgate*, qui, comme le remarquent les savants, est mêlée de l'*italique* et de l'interprétation de saint Jérôme [1]

10. Les incrédules disent qu'il n'a pas été possible que les livres sacrés se conservassent sans altération pendant tant de siècles. De toutes les réponses que l'on fait à ces difficultés, deux surtout sont incontestables et n'admettent pas de réplique. La première, c'est qu'il n'est pas permis de soupçonner que Dieu ait jamais pu permettre que ces Ecritures, qui contiennent son vrai culte et la vraie sainteté des mœurs, fussent infectées d'erreurs. En outre, si, par le laps et la diversité des temps, il s'y est glissé quelques légères erreurs, qui ne touchent ni à la foi ni aux mœurs, et que, pour cette raison, plusieurs choses aient été redites et d'autres supprimées, d'autres aient passé de la glose dans le texte, rien dans tout cela ne porte atteinte à la substance de la religion et de la foi ; au contraire, il n'en est que plus évident que les livres sacrés sont purs de toute fraude, et qu'ils n'ont été ni altérés à dessein, ni défigurés par la volonté des hommes. Pour empêcher ces fautes légères, il eût fallu un miracle continuel qui n'était pas nécessaire. La seconde réponse, plus convaincante encore que la première, c'est que nous devons tenir avec certitude pour livres divins tous ceux que la sainte Eglise nous propose ; car l'Eglise ne peut faillir, ayant été

1. Il faut remarquer ici en passant, avec Bellarmin (lib. VI, *de verbo Dei*, cap. VII), que la version grecque du Nouveau Testament n'est pas tout à fait sûre, par la raison qu'elle n'est pas sans altération.

établie par Dieu lui-même pour être la colonne et la maîtresse de la vérité. Voyez ce qui en est dit dans la troisième partie, au chapitre cinquième, §§ 3 et 4.

11. Mais comment, répliquent les incrédules, l'Eglise a-t-elle pu, après tant de siècles, démêler les Ecritures vraies et sincères d'avec tant d'autres apocryphes et erronées? Nous répondons que l'Eglise a bien pu s'en assurer d'après la tradition des saints Pères et des docteurs, et par la lumière du Saint-Esprit qui lui a été promis pour la préserver de toute erreur. C'est ainsi que le concile de Trente a pu admettre, parmi les livres sacrés, plusieurs livres qui auparavant n'étaient pas universellement tenus pour tels. Mais nous nous étendrons davantage sur ce sujet, dans la troisième partie de cet ouvrage.

12. Un certain déiste, auteur de l'*Examen de la religion* (chap. I, n. 6), s'étonne que l'Ecriture dise que Dieu cherche Adam dans le Paradis (*Adam, ubi es?*), qu'il se promène, qu'il a des bras, et qu'il se repent d'avoir fait l'homme. Mais pourquoi cet auteur ne fait-il pas mention de tant d'autres textes où il est dit que Dieu voit tout ; qu'il n'est pas un corps, mais un pur esprit; qu'il est immuable, et qu'il n'est pas sujet à se repentir? Qui est-ce qui a pu dire que les tropes et les figures sont des erreurs? Dieu voyait tout, mais il fit sentir sa présence dans ce lieu à Adam pour lui reprocher son péché. Les bras signifient la puissance divine. Le mot *repentir* ne signifie pas un changement de volonté, mais une interversion dans l'enchaînement des événements.

13. Un autre déiste, l'auteur de la *Philosophie du Bon Sens*, dit que : « Nous n'avons jusqu'au déluge aucune idée de ce qui est arrivé, que dans les livres de Moïse ; car, si nous voulions consulter les autres historiens qui peuvent nous instruire des temps plus éloignés, et si nous nous arrêtions aux annales des Chinois ou des Egyptiens, nous serions obligés de rejeter la Genèse, comme un livre apocryphe, puisque les écrivains de cette nation font remonter les commencements de leur histoire à plusieurs milliers d'années avant la création. La foi et la religion nous font un devoir de ne pas approfondir cette question.»

Au moyen de cette façon de parler, cet auteur met en question et en doute les livres saints. Mais qui ne sait que les anciennes dynasties égyptiennes ne sont que des fables? Noël Alexandre nous démontre, dans sa dissertation sur la création (art. 4), que les mémoires égyptiens sont des inventions entièrement fausses. Il en est de même des annales des Chinois, qui ont été examinées par les savants Cassini, Wiston, Fréret, des travaux desquels il résulte que ces traditions ne vont pas au-delà des règnes de Y-Ao et de Chu-Na, qui furent les fondateurs de la Chine, l'an 1990 avant l'ère chrétienne ; en sorte qu'ils ne peuvent remonter plus haut qu'à l'époque du déluge. Vouloir douter des vérités de l'Ecriture pour certaines obscurités qui se rencontrent sur la chronologie, ou sur la différence de quelques expressions des textes anciens, ce serait vouloir chercher le naufrage dans le sable, ne pouvant le rencontrer sur les écueils.

CHAPITRE III.

Preuve de la divinité des Ecritures de l'Ancien Testament par les miracles.

1. Dieu ne peut pas permettre que le démon nous trompe par des prodiges en changeant l'ordre naturel pour confirmer quelque erreur; si Dieu le permettait, il nous tromperait lui-même. Mais, dira-t-on, si Dieu permet que nous soyons souvent trompés par les hommes, pourquoi ne permettrait-il pas aussi que nous le fussions par le démon? Pourquoi? parce que si les hommes nous trompent, ce n'est pas en employant l'autorité divine ; tandis que les démons en nous trompant par des prodiges, en matière de foi, se serviraient pour nous tromper de l'apparence de l'autorité divine, puisque la dérogation aux lois naturelles, aussi bien que leur maintien, est subordonnée à la providence de Dieu, qui a établi ces lois. Nous n'avons pas de plus fortes preuves des vérités surnaturelles que le témoignage des miracles; ainsi, nous ne devons jamais soupçonner qu'un vrai miracle soit opéré par le démon, qui est ennemi de ces vérités. C'est pourquoi Dieu n'a jamais permis

au démon aucune œuvre miraculeuse en confirmation d'une erreur contre la foi.

2. Les miracles sont donc des preuves certaines des vérités divines. Moïse demanda à Dieu quel signe il pourrait donner à son peuple, si celui-ci ne voulait pas le croire sur parole. Le Seigneur lui répondit qu'il lui communiquerait la puissance des miracles : *Ut credant, quod tibi apparuerit Dominus Deus.* (*Exod.* IV, 5). C'est par suite de cela que Moïse reprochait sans cesse au peuple les miracles qu'il avait faits, pour confondre sa méchanceté. Jésus-Christ fit le même reproche aux pharisiens qui ne voulaient pas croire en lui : « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, leur disait-il, vous pouvez ne pas me croire [1] » Et ailleurs il dit : « Les œuvres mêmes que je fais rendent témoignage de moi [2] » Aussi Nicodème, éclairé par les miracles, rendit-il ce témoignage : « Maître, nous savons que vous venez de la part de Dieu pour nous instruire : car aucun homme ne peut faire les miracles que vous faites, à moins que Dieu ne soit avec lui [3] »

3. C'est une grande preuve (pour en venir à notre point) de la divinité des livres de l'Ancien Testament, que les miracles qui y sont rapportés, et qui ont été opérés d'abord en présence de tout le peuple hébreu et des Egyptiens leurs ennemis. Moïse promet que l'obstination de Pharaon sera punie par un fléau qui le forcera de supplier lui-même les Hébreux de sortir de son royaume, et que tous les premiers-nés de l'Egypte seront exterminés dans une nuit, par la main d'un ange; que les seules familles des Hébreux seront préservées de ce châtiment, pourvu qu'elles arrosent les portes de leurs habitations du sang de l'agneau pascal. La chose arriva ainsi : tous les premiers-nés des Egyptiens moururent ; et les Hébreux, rendus par Pharaon à la liberté, quittèrent l'Egypte (Voyez aux chap. XI et XII de l'*Exode*).

1. Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi (*Jo*, X, 37).
2. Ipsa opera, quæ ego facio, testimonium perhibent de me (*Jo*. V, 36).
3. Rabbi, scimus, quia a Deo venisti magister; nemo enim potest hæc signa facere, quæ tu facis, nisi fuerit Deus cum eo (*Jo*. III, 2).

4. Mais à peine furent-ils sortis, qu'ils se trouvèrent exposés aux plus grands dangers. L'armée de Pharaon les poursuit d'un côté, et de l'autre la mer Rouge leur barre la fuite ; ils n'ont pas d'armes pour se défendre. Mais Moïse, inspiré de Dieu, les encourage à entrer dans la mer. A peine sont-ils entrés, que la mer se sépare en deux, et leur ouvre un passage jusqu'à l'autre rive ; puis elle se referme sur les Egyptiens qui les poursuivaient, et les fait tous périr (*Exod.*, chap. XIV). Or, si ces deux miracles n'étaient pas effectivement arrivés, de la manière qu'ils se trouvent rapportés dans l'*Exode* à dater de cette époque, comment Moïse aurait-il pu les faire croire à plus de six cent mille Hébreux qui s'y trouvaient présents ? Mais non, ils ne pouvaient pas les nier. Ces miracles, Moïse y fait de continuelles allusions dans les reproches qu'il adresse au peuple ; et ce fut dès lors, et en mémoire de ces prodiges, que l'on institua la grande fête de Pâques, comme il est dit dans l'*Exode* aux chapitres XII et XIII.

5. D'autres prodiges se continuent de même à la vue de tout le peuple. Au bout de cinquante jours, Dieu donne aux Hébreux sa loi sur le mont Sinaï (*Exod.*, chap. XIX), et tout le peuple voit le feu qui brille sur la montagne, et entend la voix qui promulguait les préceptes de la loi (*Exod.* XX, 18). En mémoire de ce fait, est instituée la fête de la Pentecôte (*Deuter.*, XVI, 12). De plus, en présence de deux millions d'hommes, paraît, au milieu du jour, une colonne de nuée qui les garantit des rayons du soleil, et pendant la nuit, une colonne de feu, qui les éclaire dans leur marche (*Exod.*, XIII, 21 et 22). Qui osera dire que ceci est une fable, ou une pure imagination, ou un pur effet du hasard, lorsqu'un tel prodige dure pendant quarante années ?

6. Coré, Dathan et Abiron, ne voulant plus obéir à Moïse, se soulèvent contre lui et contre Aaron ; et à eux se réunissent cinquante des anciens et une grande partie du peuple. Moïse court aux tentes des révoltés ; il exhorte les Hébreux à s'éloigner de ces rebelles, s'ils ne veulent être enveloppés dans leur châtiment, et leur prédit que, dans peu de temps, ils seront engloutis par la terre. Soudain, s'ouvre un gouffre profond qui

dévore tous les révoltés avec leurs tentes ; le reste s'enfuit pour échapper à cette catastrophe. Ce seul prodige suffit pour démontrer que Moïse, auteur du *Pentateuque*, était vraiment l'envoyé de Dieu, et que tout ce qu'il a écrit est vrai.

7. Pour parler ensuite des miracles de Josué, il suffit d'en considérer les deux suivants qui ont le plus de publicité. Le premier eut lieu lorsque les Hébreux, voulant entrer dans la terre promise, eurent à passer le Jourdain, dont les eaux étaient enflées. Josué ordonna que les prêtres entrassent dans le fleuve, en portant l'arche du testament, et s'arrêtassent au milieu, jusqu'à ce que tout le peuple fût passé ; et que douze hommes, appartenant aux douze tribus, prissent dans le fleuve douze pierres, avec lesquelles ils érigeassent un monument après l'accomplissement du prodige. Or, la chose arriva ainsi : les prêtres, avec l'arche, entrèrent dans le fleuve ; les eaux se divisèrent tout à coup en deux parties, dont l'inférieure continua son cours, et la supérieure s'éleva sur elle-même à une telle hauteur, qu'on pouvait l'apercevoir de plusieurs villes lointaines (*Jos.* III, 15, 16). Ce prodige s'opéra en présence de deux millions de témoins. Le monument fut élevé, et les pères le montraient à leurs enfants. Ou plutôt ce fut Dieu qui ordonna que, lorsque les parents seraient questionnés par leurs enfants sur ce que signifiaient ces pierres, ils leur répondissent : « Israël a passé à pied sec à travers le lit du Jourdain, le Seigneur votre Dieu en ayant séché les eaux devant vous, jusqu'à ce que vous fussiez passés [1] » L'autre prodige fut le renversement des murs de Jéricho à la présence de l'arche qui en fit le tour durant sept jours (*Jos.*, chap. VI). Ces prodiges et tant d'autres confirment la vérité de l'Ecriture et de la religion mosaïque, puisque ces faits se trouvent attestés de nouveau par les auteurs sacrés subséquents, qui confirmèrent le tout par des miracles nouveaux.

8. Les déistes font cette autre objection : Mais, dans les mêmes Ecritures, il y a beaucoup de prodiges que l'on dit opérés par le démon ; comme, par exemple, dans l'*Exode*, chap. VII, l'on

1. Per arentem alveum transivit Israel Jordanem istum, siccante Domino Deo vestro aquas ejus in conspectu vestro, donec transiretis (*Jos.*, IV. 23).

voit les verges transformées en serpents, et l'eau changée en sang, et au livre premier des *Rois*, chap. XXVIII, la pythonisse, à la prière de Saül, par une vertu magique, fait paraître l'âme de Samuel, qui était mort; et ce récit est encore confirmé par l'*Ecclésiastique* (XLVI, 23). » Nous répondons à cela que le démon, par permission divine, a pu faire beaucoup de choses merveilleuses pour le châtiment des méchants ou pour l'épreuve des bons; mais que ce n'a jamais été pour confirmer des erreurs contre la foi. Pour ce qui regarde Samuel, l'opinion la plus vraisemblable c'est que son âme fut rendue alors présente, non par l'opération du démon, mais bien par un ordre exprès de Dieu, puisque Samuel prédit plusieurs choses futures qui se confirmèrent au point que la pythonisse en demeura déconcertée.

9. On peut ajouter ici, et comme une preuve de la vérité de l'Ancien Testament, l'histoire même du peuple hébreu, qu'on voit ingrat, rebelle, idolâtre, détracteur de Moïse et de Dieu même, et qui ne se soumet qu'à force de fléaux; en sorte que ce livre est rempli du récit des crimes de ce peuple et des reproches qui lui étaient adressés; ce qui nous autorise à faire cet argument : Ce peuple n'eût jamais conservé tant de vénération envers ces Ecritures, qui contiennent sa honte et son opprobre, s'il ne les avait pas crues divines à raison du nombre des témoins des faits qu'elles renferment, et des prodiges que Dieu a opérés sous les yeux mêmes des Hébreux, afin d'autoriser la mission de Moïse, ainsi que l'histoire sacrée qui a été écrite par lui.

CHAPITRE IV

On prouve, en outre, la divinité des Ecritures par les prophéties de la venue du Messie.

Il n'appartient qu'à Dieu de prédire l'avenir Isaïe disait : « Racontez-nous l'avenir, et nous saurons que vous êtes des dieux [1] » Et ailleurs le Seigneur dit par ce même prophète.

1. Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia Dii estis vos (*Isa.* XXXXI, 23).

« Qui est semblable à moi? Que celui-là appelle et annonce les choses à venir [1] » Qui est semblable à moi qu'il annonce d'avance, s'il le peut, les choses à venir. Les esprits créés peuvent bien prévoir, ou, pour mieux dire, conjecturer les futurs effets de certaines causes naturelles ; mais prévoir avec certitude des effets totalement contingents, cela n'appartient qu'à Dieu, dont la volonté seule est la cause de ces effets. Les écrivains rapportent divers oracles que les païens recevaient de leurs idoles ; mais ces oracles étaient, ou des mensonges inventés par les prêtres idolâtres, ou des paroles ambiguës, ou des annonces de choses qui, dans le moment, n'étaient pas ignorées des démons. Nous parlerons de ces oracles dans notre troisième partie (chap. II, § 1er). Au contraire, les prophéties divines ont précédé les événements de longtemps, et se sont accomplies si ponctuellement qu'on n'aurait jamais pu en prédire l'objet, si on ne l'avait connu clairement d'avance. Grotius est donc dans l'erreur, lorsqu'il dit que les prophéties n'ont pas la force de persuader les vérités chrétiennes, mais qu'elles servent seulement à confirmer les vérités que l'on croit déjà. Il est dans l'erreur, parce que, autres sont les figures, autres sont les prophéties : les prophéties doivent se vérifier dans leur sens naturel, et non accommodatice, et, par conséquent, elles ont la même force que la véracité de Dieu. Nous ne parlerons pas ici de tant d'autres admirables prédictions faites par les prophètes de l'ancienne loi; mais nous nous bornerons à nous occuper des prophéties de l'Ancien Testament relatives au Messie, qui, devait venir, dans la plénitude des temps, racheter le monde. Vers ce grand ouvrage de la rédemption humaine convergeaient déjà, non-seulement les prophéties, mais tous les sacrifices de l'ancienne loi, toutes les solennités et toutes les saintes Ecritures. C'est ce qui a fait dire à l'apôtre saint Paul (I *Cor.*, X, 11, et *Coloss.*, II, 17) que toute l'histoire de l'Ancien Testament n'est qu'une prophétie de Jésus-Christ et du Nouveau Testament. Quelques-unes de ces prophéties s'appliquent littéralement au Messie ; d'autres

1. Quis similis mei? Vocet et annunciet... ventura, et quæ futura sunt annuntient eis (*Isa.* XXXXIV, 7).

sont littérales et typiques ; d'autres sont purement typiques, et d'autres enfin ont été expliquées par Dieu même, qui a déclaré les avoir données comme figures.

2. On ne peut pas douter que ces prophéties du Messie ne soient réellement dans l'Ancien Testament; car si les chrétiens les avaient furtivement introduites dans les livres sacrés, les juifs, qui nient la venue du Messie, et par les mains desquels ces Ecritures nous sont parvenues, ne manqueraient pas de les nier, et citeraient les fausses additions faites par les chrétiens ; mais c'est ce que les juifs ne font pas : seulement ils les appliquent suivant leur caprice à d'autres personnes, et non au Messie, contredisant en cela les rabbins qui avaient vécu avant Jésus-Christ, et qui avaient expliqué ces prophéties de la même manière que les expliquent les chrétiens: c'est ce qu'ont démontré Huet (*Démonstration évang.*) et Calmet, dans sa *Dissertation sur le Messie.* Commençons maintenant à déchiffrer ces prophéties.

§ Ier

On prouve que le Messie est réellement venu, par les prophéties de David et de Jacob.

3. Voici comment David parle au nom de notre Rédempteur : « Vous n'avez point voulu d'hosties ni d'offrandes, mais vous avez préparé mes oreilles (ou, comme l'a rendu saint Paul, vous m'avez formé un corps); vous n'avez point demandé ou agréé d'holocaustes ni de sacrifices pour le péché; alors, j'ai dit : « Voici que je viens. Il est écrit de moi, dans le volume de « la Bible, que je ferai votre volonté (ou, selon saint Paul, voici « que je viens pour faire, ô mon Dieu, votre volonté [1]). » Ainsi donc, suivant saint Paul, tout cela est applicable à Jésus-Christ. De plus, David, en cet endroit, ne pouvait certainement pas dire

1. Sacrificium et oblationem noluisti, aures autem perfecisti mihi, corpus autem aplasti mihi (*Heb.* x, 5) : holocaustum et pro peccato esn postulasti, (*ou* non tibi placuerunt); tunc dixi : Ecce venio. In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam (*Psal.* xxxix, 7 et seq).

ces choses de lui-même, car il ne pouvait présumer pouvoir tenir lieu de tous les sacrifices, et être une victime assez sainte pour sauver le monde de tous les maux que lui avait occasionnés le péché. L'autre prophétie de David relative au Messie est celle-ci : « Vous êtes prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech [1] » Elle prédit le terme que devait avoir un jour le sacerdoce d'Aaron dans le sacerdoce de Jésus-Christ, qui n'a pas de fin, parce qu'il est selon l'ordre de Melchisédech, qui n'eut pas de successeur. En sorte que Jésus-Christ s'appelle le prêtre éternel, parce qu'il n'a pas de successeurs dans son sacerdoce comme Aaron. Et en effet, les prêtres de la nouvelle loi ne sont pas les successeurs de Jésus-Christ, mais ses vicaires offrant à Dieu, en son nom, le sacrifice de l'autel.

4. Voici la plus ancienne promesse du Messie que Dieu ait faite aux hommes, en réparation de la ruine causée par le péché. Le Seigneur dit au serpent par qui Eve avait été séduite : « J'établirai des inimitiés entre toi et la femme, entre sa race et la tienne : elle-même brisera ta tête [2] » Dans l'hébreu, au lieu de *elle-même,* on lit l'équivalent de *lui-même ;* mais tout cela se réduit à *elle-même*, car autant vaut dire *la femme par le moyen de son fils,* que *le fils de la femme par le moyen de sa mère*, comme devant écraser la tête du serpent. Cette promesse fut ensuite confirmée à Abraham par ces paroles : « Toutes les tribus de la terre seront bénies en toi et dans ta race [3] » Ainsi l'entendit Abraham, qui ne pouvait certainement pas penser que tout le monde recevrait la bénédiction par lui ou par Isaac son fils; d'autant plus que la même promesse fut répétée à Isaac et à Jacob (*Gen.* XXVIII et XXXVI), dont est descendu notre Rédempteur, par les mérites duquel cette bénédiction s'est répandue en conséquence à l'avantage de tous les hommes. Deux vérités résultent donc de cette première promesse : la première, que

1. Tu es sacerdos in æternum, secundum ordinem Melchisedech (*Psal.* CIX, 4).

2. Inimitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum (*Genes,* III, 15).

3. Benedicentur in te et in semine tuo cunctæ tribus terræ (*Gen.* XXVIII, 14).

tous les hommes naissent privés de la grâce divine, enfants de colère, comme héritiers du péché et de la malédiction d'Adam ; car Dieu dit au serpent : « J'établirai des inimitiés entre toi et la femme, entre sa race et la tienne ; elle-même t'écrasera la tête [1] » Donc, avant que cette inimitié fût établie, le genre humain faisait cause commune avec le serpent. La seconde, que Dieu voulut sauver l'homme par le moyen du Messie, qui devait le délivrer de la puissance de Lucifer.

5. Mais parlons des prophéties plus spéciales qui indiquent l'époque précise de la venue du Messie. La première fut celle de Jacob, quand ce vieillard dit à Juda : « Juda, tes frères te loueront, et les fils de ton père t'adoreront. Le sceptre ne sera point ôté de Juda, ni la principauté de sa postérité, jusqu'à ce que vienne celui qui doit être envoyé ; et c'est lui qui sera l'attente des nations [2]. » Les docteurs hébreux eux-mêmes ont appliqué communément cette prédiction au Messie, ainsi qu'il résulte des paraphrases chaldaïques et thalmudiques (*Beresith Rabba et Ketanna, Echa Rabthi, Gemara tr Sanhed.*, cap. XI, *Jakum ad pentat., Rab. Selom., Onkelos, Jonathan, Kimchi*). Le mot *sceptrum* signifie l'autorité que la tribu de Juda eut toujours depuis sur les onze autres tribus, ainsi qu'il résulte des Ecritures ; car elle était toujours nommée la première, quand il s'agissait de préséance (Num. XXIV, 19 et Jos., XV, 1) ; elle offrait à Dieu les premiers dons (Num. VII, 11 et 12). Après la mort de Josué, Juda fut élu pour chef, suivant l'oracle du Seigneur (Judic. I, 2). L'autorité royale fut ensuite conférée à cette tribu dans la personne de David, qui déclara toutefois que la prérogative de la famille de Juda était antérieure à son règne : « C'est de la tribu de Juda que Dieu a déterminé de tirer des princes, et il a choisi la maison de mon père dans cette

1. Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, etc. (*Gen.* III, 16).

2. Juda, te laudabunt fratres tui ; adorabunt te filii patris tui. Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium (*Gen.* IL, 8, 10).

tribu [1]. » Aussi David appelait-il son roi : *Juda, rex meus* (Psal. LIX, 9), montrant par là que la prééminence n'appartenait pas spécialement à sa famille, mais bien à toute la tribu de Juda. Quand les dix tribus furent séparées de celle de Juda, divisées en plusieurs provinces, et confondues avec les Gentils (IV Reg. XVII, 24), celle de Juda se conserva toujours unie, même au temps de sa captivité ; car une partie resta dans la Judée (Jer. LII, 16) et l'autre se maintint unie dans Babylone ; elle avait avec elle un de ses rois, que les successeurs de Nabuchodonosor élevèrent dans la suite au-dessus des autres princes (IV Reg. XXV, 27). A Babylone même, les Hébreux exerçaient le droit de vie et de mort, suivant leurs lois, sur leurs concitoyens, ainsi qu'il résulte de la célèbre histoire de Suzanne (Dan. XIII, 41-62).

6. Quand Cyrus eut rendu la liberté aux Hébreux, la tribu de Juda reprit son ancienne supériorité ; elle fournissait au peuple les magistrats, en communiquant aux autres tribus le nom de juifs, comme par concession ; et les Machabées, qui étaient de la tribu de Lévi, n'exercèrent leur autorité que parce que leur tribu fut incorporée à celle de Juda. Les tables que les Romains envoyèrent à Jérusalem n'avaient d'autre titre que celui-ci : « Salut aux Romains et à la nation des Juifs [2] » Ce ne fut qu'au temps de Titus que la tribu de Juda perdit toute autorité et fut dispersée comme toutes les autres, parce qu'alors le Messie était déjà venu, selon la prophétie : *Non auferetur sceptrum de Juda.... donec veniat qui mittendus est*, laquelle assigne pour preuve de la venue du Messie le moment où cette autorité serait détruite dans Juda. Cette autorité de Juda ne fut pas toujours la même ; elle fut moins absolue et moins éclatante pendant quelque temps, mais toujours cependant elle se maintint jusqu'aux années qui précédèrent la venue du Messie. Juda eut des princes et des juges qui conservèrent, au moins en quelque manière, l'autorité du gouvernement ; mais ensuite le sénat

1. De Juda elegit Dominus principes, porro de domo Juda domum patris mei (I. *Par*, XXVIII, 4).

2. Bene sit Romanis, et Genti Judæorum.

romain donna aux Hébreux, pour roi, Hérode, qui était de nation étrangère. L'empereur, ayant relégué Archelaüs, fils d'Hérode, réduisit la Judée en province, et conféra l'autorité civile au procureur qu'il avait envoyé. Puis, au temps de Titus, la puissance ecclésiastique leur fut enlevée ; et ainsi, à cette époque, ou tout au plus tard au temps d'Adrien, les Hébreux perdirent toute autorité ; ce qui prouve que dès ce temps-là le Messie était effectivement venu.

§ II.

On prouve la venue du Messie par la prophétie de Daniel.

7. La prophétie de Daniel est non-seulement aussi claire que celle de Jacob, mais, en outre, elle fixe plus particulièrement l'époque de la venue du Messie [1] Voici ce que l'archange Gabriel dit à ce prophète : « Sois donc attentif à ce que je vais te dire, et comprends cette vision. Dieu a réduit le temps à soixante-dix semaines, en faveur de ton peuple et de ta ville sainte, afin que les prévarications soient abolies, que le péché trouve sa fin, que l'iniquité soit effacée, que la justice éternelle soit amenée, que les visions et les prophéties soient accomplies, et que le saint des saints reçoive l'onction. Sache donc ceci, et grave-le dans ton esprit : depuis l'ordre qui sera donné pour rebâtir Jérusalem jusqu'au Christ prince, il y aura sept semaines, et soixante-deux semaines. Les places et les murailles seront bâties de nouveau parmi des temps fâcheux et difficiles, (ou, comme d'autres traduisent, dans un temps raccourci). Et après soixante-deux semaines, le Christ sera mis à mort ; et le peuple qui doit le renoncer ne sera plus son peuple. Un peuple avec son chef, qui doit venir, détruira la ville et le sanctuaire ; elle finira par une ruine entière, et la désolation, à laquelle elle a été condamnée, lui arrivera à la fin de la guerre. Il confirmera son alliance avec plusieurs dans une semaine, et à la moitié de

1. L'impie Porphyre prétendait que cette prophétie de Daniel avait été supposée par les chrétiens.

la semaine, les hosties et les sacrifices seront abolis : l'abomination de la désolation sera dans le temple, et la désolation durera jusqu'à la consommation et jusqu'à la fin[1] » Daniel était occupé en ce moment à réfléchir sur le nombre des soixante-dix ans révélés à Jérémie, et fixés pour la captivité de Babylone. Il priait pour l'accomplissement de la divine promesse relative à la délivrance des Hébreux, et il disait : « Ecoutez ma prière, ô Seigneur Dieu, grand et terrible, qui gardez votre alliance et votre miséricorde envers ceux qui vous aiment, et qui observent vos commandements[2] Il n'y a aucun doute que les soixante-dix semaines assignées à la venue du Messie ne doivent s'entendre non de semaines de mois ou de jours, mais bien de semaines d'années ; en sorte qu'elles forment en tout quatre cent quatre-vingt-dix ans, suivant l'interprétation de tous les théologiens et des Juifs eux-mêmes, jusqu'à l'époque de Titus ; par exemple, du rabbin Nehumias, qui vécut cinquante ans avant Jésus-Christ, et du rabbin José, qui se trouva présent à la catastrophe de Jérusalem, ainsi que l'atteste le rabbin Jacob, *in Caphthox*. Les Juifs, depuis ce temps, ont fait tous leurs efforts pour soutenir que chaque semaine équivalait à soixante-dix ans, et même, suivant l'un d'eux, à soixante-dix siècles.

8. Or, d'après la prophétie, les quatre cent quatre-vingt-dix ans doivent partir de l'époque où parut l'édit du roi de Perse,

1. Tu ergo animadverte sermonem et intellige visionem. Septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt super populum tuum, et super urbem sanctam tuam, ut consummetur prævaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur justitia sempiterna, et impleatur visio, et prophetia, et ungatur sanctus sanctorum. Scito ergo, et animadverte : ab exitu sermonis ut iterum ædificetur Jerusalem, usque ad Christum ducem, hebdomades septem, et hebdomades sexaginta duæ erunt ; et rursum ædificabitur platea, et muri, in angustia temporum ; et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, et non erit ejus populus, qui eum negaturus est : et civitatem, et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo ; et finis ejus vastitas et post finem belli statuta desolatio. Confirmabit autem pactum multis hebdomada una ; et in dimidio hebdomadis deficiet hostia, et sacrificium : et erit in templo abominatio desolationis : et usque ad consummationem, et finem perseverabit desolatio (*Dan.*, IX, 23 et seq.),

2. Obsecro, Domine Deus magne et terribilis, custodiens pactum et misericordiam diligentibus te. (*Dan.* IX, 4).

qui donna à Néhémie la permission de rebâtir le temple et la ville de Jérusalem. Quelques-uns, suivant leur calcul, prétendent qu'il se trouve neuf ou dix ans outre les quatre cent quatre-vingt-dix. Cette différence ne provient pas de l'histoire sacrée, mais bien de la différence de ce qu'ont écrit les historiens profanes ; car les uns commencent à compter les années au temps où Thémistocle se réfugia chez Artaxerce Longuemain ; autres, tels que Diodore de Sicile, Dion et Plutarque, disent que Thémistocle fit cause commune avec Xerxès, père d'Artaxerce, à l'époque où le père et le fils régnaient ensemble ; d'autres veulent que les années des soixante-dix semaines soient des années lunaires, et par conséquent plus courtes ; d'autres commencent à compter les semaines au premier décret d'Artaxerce ; d'autres partent du second édit, publié la vingtième année de ce roi, conformément à ces mots : *ab exitu sermonis;* et c'est l'opinion la plus commune, d'après Noël Alexandre, et d'autres cités par D. Calmet, dans sa dissertation sur Daniel. En effet, il est écrit dans Esdras (*liv.* II, *chap.* II) que ce fut dans la vingtième année de son règne qu'Artaxerce publia son édit, laquelle année, suivant la chronologie de Thucydide, d'Eusèbe et d'autres, revient à l'an de Rome 270, laquelle époque précède de quatre cent quatre-vingt-sept ans la vingt-neuvième année de l'ère vulgaire.

9. Au reste, tous s'accordent à dire que la différence n'est que de peu d'années, puisque les uns indiquent la septième année, et les autres la vingtième d'Artaxerce ; c'est-à-dire, que les uns indiquent l'époque où Artaxerce commença à régner seul, et les autres l'époque où il régna conjointement avec Xerxès son père. Ainsi, quoique les opinions des auteurs soient différentes, elles s'accordent pourtant à convenir que les soixante-dix ans finissent vers l'époque de la mort de Jésus-Christ. Cela doit nous suffire : car l'accomplissement de la prophétie ne doit pas seulement se connaître par le comput des années, mais aussi par les autres signes spéciaux également prédits, comme la destruction de Jérusalem et la dispersion des Juifs, arrivées après la mort du Messie, ainsi qu'il avait été annoncé. Ce sont là les faits substantiels vers lesquels converge principalement la prophétie.

Or, comme ces faits sont patents, nous ne devons pas nous mettre en peine pour cette différence d'opinions entre les chronologistes, qu'il n'est pas étonnant de voir divisés, puisqu'il s'agit d'une époque aussi éloignée et du dénombrement de tant d'années. Ajoutez à cela qu'on ne peut pas fixer avec certitude l'année précise de la mort de Jésus-Christ, à cause de tant d'opinions diverses qu'il y a sur ce sujet, et concluez qu'on doit tenir pour la seule véritable en ce point là, opinion qui s'accorde avec les faits accomplis et hors de toute contestation.

10. De plus, l'entier accomplissement de la prophétie se trouve confirmé par la déclaration qu'en fit le Messie lui-même après sa venue, lorsqu'il dit : « Quand vous verrez l'abomination de la désolation, qui a été annoncée par le prophète Daniel, établie dans le lieu saint, que celui qui lit comprenne, etc. — En vérité je vous le dis, cette génération ne passera pas, que toutes ces choses ne s'accomplissent[1].» Mais la prophétie elle-même éclaircit le tout; on y prédit la sanction du pacte d'alliance, la cessation des sacrifices, la fin de l'iniquité, le règne de la justice éternelle et la désolation totale : tout cela ne peut s'entendre que du rédempteur des âmes, du conquérant de la vie éternelle. Qui pourrait, en effet, appliquer toutes ces choses à l'auteur d'un bonheur seulement temporel? Quelqu'un a voulu entendre cette prophétie du grand prêtre Onias; mais comment peut-on présumer que le Christ de Daniel ait été Onias, puisque, pour le juste accomplissement de la prophétie, il faut placer ce Christ mis à mort entre deux termes, savoir : entre l'onction (*a*) du *Saint des saints* (nom qu'on ne donna jamais à aucun prêtre), et la destruction de Jérusalem et du temple : *Et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo* (Dan. IX, 26). L'application que d'autres en font à Judas Macchabée est encore plus absurde, puisque, quant à ce qui concerne le châtiment que Dieu envoya par Antiochus, on trouve dans le

1. Cum ergo videritis abominationem desolationis, quæ dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto ; qui legit intelligat, etc.... Amen dico vobis, quia non præteribit generatio hæc, donec omnia hæc fiant (*Matth.* XXIV, 15, 34).

(*a*). Le texte italien porte *uccisione*. C'est une faute de l'imprimeur pour *unzione*. (*Note de l'éditeur.*)

livre sacré que ce fléau ne fut pas donné *ad interitum,* mais seulement *ad correptionem : corripiens in adversis, populum suum non derelinquit* (II Macch., VI, 12). Quelle différence n'y a-t-il pas de ces paroles à celles de Daniel : *Non erit ejus populus, qui eum negaturus est... et finis ejus vastitas, et post finem belli statuta desolatio... et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio* (*Dan.* IX, 26 et seq.)? Qui pourra comparer à cette ruine les insultes d'Antiochus, qui ne parvint à démolir ni la ville, ni le temple, comme il se l'était proposé, et après la mort duquel furent réparés tous les maux qu'il avait faits ?

11. Josèphe, l'historien juif, voulant flatter l'empereur Titus, lui appliqua cette prophétie de Daniel (lib. VI, *de Bello jud.*, cap. V); et Suétone fit la même application, en disant que, suivant une opinion répandue en Orient, les dominateurs du monde devaient sortir de la Judée : *Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judæa profecti rerum potirentur.* Tacite (lib. V, cap. XIII) écrivit la même chose. La prédiction de la sibylle de Cumes est célèbre dans Virgile, qui l'interpréta en faveur de Saloninus, fils de Pollion.

Ultima Cumæi venit jam carminis ætas,
Magnus ab integro seclorum nascitur ordo.
Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
Jam nova progenies cœlo demittitur alto.

12. *Virgo* signifie Astrée, la justice ; c'est le mot employé par Daniel : *Ut adducatur justitia sempiterna.* Ainsi la renommée de cette prédiction avait pénétré, dès avant son accomplissement, parmi les auteurs grecs et latins. Cette prédiction fut connue aussi des Chinois; car on dit que dans les livres de Confucius, qui vécut plus de cinq siècles avant la venue de Jésus-Christ, ce philosophe, dans ses mémoires laissés à son prince, dit ces choses : *Legibus cœli ac terræ facta ejus consentiant; neque vereri debet, ut cum Sanctus ille expectatus advenerit, idem tum virtuti ejus, ac dum regnaret, honos habeatur* (lib. II, *ex version. Prosp. Intorcet*). En outre, Alphonse Bonhomme traduisit de l'arabe, au XIII[e] siècle, une lettre écrite par le rabbin Samuel au

rabbin Isaac, deux autres écrivains du XIe siècle, où, en parlant des soixante-dix semaines de Daniel, au chapitre VIII de la lettre susdite, l'auteur dit ces paroles remarquables contre les Juifs : « Si nous disons que le Christ n'est pas encore venu, mais qu'il viendra, et que cette désolation ne durera pas toujours; les chrétiens répondront, qu'il nous faut donc attendre encore la mort du Christ, l'avénement de Titus et du peuple romain, et une désolation pire que celle où nous nous trouvons depuis mille ans. Hélas, mon Dieu! ce n'est pas là une excuse, ni une échappatoire sensée[1] » Le P Calmet ne rapporte qu'un petit fragment de cette lettre; mais celui que nous venons de citer est plus étendu, en même temps qu'il est tiré d'autres bons auteurs.

13. Plusieurs écrivains commencent à compter les soixante-dix semaines, non à partir de l'édit d'Artaxerce Longuemain, mais à la prédiction de Jérémie touchant la délivrance du peuple de sa captivité à Babylone (*Jer* XXIX, 10). Mais ils sont dans l'erreur, parce que depuis la prophétie de Jérémie, ou la quatrième année de Joachim (*Jer.* XXV, 1, 11, 12), jusqu'à la reconstruction de la ville, il n'y eut que l'espace de cent quarante-six ans, tandis que les soixante-neuf semaines requièrent une durée de quatre cent quatre-vingt-trois ans. On doit donc commencer à compter de l'époque où le roi donna la permission de rebâtir la ville : *Ab exitu sermonis, ut iterum ædificetur Jerusalem usque ad Christum ducem, hebdomades septem et hebdomades sexaginta duæ erunt, et rursum ædificabitur platea et muri in angustia temporum* (*Daniel.*, IX, 25). Il faut spécialement remarquer ces dernières paroles, que les murs de la ville seront relevés *in angustia temporum*, c'est-à-dire dans un *temps raccourci*. On sait, en effet, que Néhémie rebâtit la ville dans l'espace de deux mois, après la publication de l'édit qui le permettait, et cela au milieu des insultes que les Juifs recevaient alors de leurs ennemis; en

1. Et si dicamus, quod Christus venturus est, et nondum venit... et ista desolatio non erit perpetua; respondebunt Christiani, quod adhuc ergo manet nobis occisio Christi, et adventus Titi, et populi Romani, et desolatio peior ista, in qua jam fuimus per mille annos. Heu! Domine, non est excusatio, nec evasio consona.

sorte qu'ils tenaient d'une main le marteau et la truelle pour travailler, et de l'autre l'épée pour se défendre (*Nehem.*, IV, 13). Néhémie lui-même explique la prophétie de Daniel ; car d'abord l'enceinte des murailles entourait les places dépeuplées d'habitations ; mais après que les murailles eurent été rebâties, la dixième partie des Juifs qui étaient revenus habitèrent sur la place de la cité, selon la prédiction qui avait été faite : *Rursum ædificabitur platea*. Ainsi, en partant de la vingtième année du règne d'Artaxerce, on compte juste quatre cent quatre-vingt-dix ans, qui font précisément les soixante-dix semaines de Daniel, en commençant à l'époque où l'ordre fut publié de rebâtir Jérusalem, jusqu'à la vingt-deuxième année de Tibère, que Jésus-Christ consomma le sacrifice de sa vie.

14. Daniel, dans la seconde partie de la prophétie, distingue les semaines elles-mêmes, tandis qu'au commencement il met ensemble les soixante-dix : *Septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt super populum tuum*. Ensuite il distingue soixante-neuf semaines : *Ad exitu sermonis, ut iterum ædificetur Jerusalem, usque ad Christum ducem, hebdomades septem, et hebdomades sexaginta duæ erunt*. Ce n'est pas par hasard que le prophète met à part ces sept semaines, parce que, comme nous le verrons, elles avaient une prérogative spéciale sur les autres. Après ces soixante-neuf semaines, dit-il, le Christ sera mis à mort : *Et post hebdomades sexaginta duas* (en outre des sept qu'il a citées plus haut) *occidetur Christus*. Ensuite, parlant de la dernière semaine, il dit que les sacrifices devaient cesser au milieu de cette semaine même : *Confirmabit autem pactum multis hebdomada una, et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium*. C'est ce qui arriva, puisque Jésus-Christ, manifestant sa venue par la prédication de son évangile, y employa à peu près trois ans et demi et qu'après ce temps écoulé, il mourut, c'est-à-dire au milieu de la dernière semaine. Alors, ainsi que Daniel l'avait prédit, les sacrifices cessèrent, pour être remplacés par le sacrifice du Verbe incarné, dont les anciens n'étaient que la figure.

15. Mais pour quelle raison commence-t-on par compter les

soixante-deux semaines, et les distingue-t-on des sept? C'est que le Prophète parle dans un ordre inverse, les soixante-deux semaines devant précéder les sept, et les sept semaines devant être plus proches de la consommation du sacrifice de Jésus-Christ; ainsi ces sept semaines furent comptées séparément et en premier lieu, parce qu'elles étaient plus proches de l'accomplissement de la rédemption; et aussi parce que, selon la réflexion d'un savant auteur, elles embrassaient en partie la vie du Rédempteur, et en partie celle de la mère de Dieu, qu'on juge être intervenue comme compagne et coadjutrice de son divin fils dans l'œuvre de la rédemption humaine. Voilà donc le compte fait des soixante-dix semaines, à savoir, soixante-deux, sept et une, à la moitié de laquelle Jésus-Christ mourût.

16. Que la destruction de Jérusalem n'ait pas eu lieu aussitôt après la mort de Jésus-Christ, cela n'y fait rien, puisque cette destruction n'est pas comprise dans les soixante-dix semaines; il suffit qu'elle ne soit pas arrivée longtemps après, Dieu ayant voulu donner aux Juifs quelque temps pour rentrer en eux-mêmes; et cela est rendu évident par la prophétie qui dit: *Et civitatem, et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo* (un certain temps après la mort du premier)*; et finis ejus vastitas, et post finem belli statuta desolatio.* Cette manière de parler fait bien voir que toutes ces choses devaient arriver dans une certaine succession morale. Il est bon de remarquer ici l'erreur de quelques controversistes, qui prétendent faire suivre la mort du Christ après soixante-deux semaines, sans compter les sept premières, tandis qu'il est évident que c'est dans la dernière des soixante-dix semaines, que devait arriver la mort du Christ: *Confirmabit pactum multis hebdomada una.* C'est ce que Dieu avait promis par la bouche de Jérémie: « Voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël, dit le Seigneur; car je leur pardonnerai leur iniquité, et je ne me souviendrai plus de leurs péchés[1] »

1. Hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel, dicit Dominus: quia propitiabor iniquitatibus eorum, et peccati eorum non memorabor amplius. (*Jer.* XXXIII, XXXI, 33, 34).

17. Vainement objectera-t-on encore que les sacrifices ne cessèrent pas aussitôt après la mort du Messie : car les mots *deficiet hostia et sacrificium* doivent s'entendre moralement. Mais quand même on voudrait les prendre à rigueur, on peut dire que si les sacrifices ne cessèrent pas de fait, ils n'en cessèrent pas moins d'être représentatifs de la mort du Christ, de sorte qu'ils n'avaient plus aucune valeur devant Dieu, et n'étaient plus ni sacrés ni sacrifices, ainsi que le remarque l'Apôtre, que « Dieu abolit ces anciens sacrifices pour établir le second [1]. » Au reste, la première partie de la prophétie explique toutes ces difficultés, en assignant définitivement l'espace de soixante-dix semaines pour l'époque de la mort du Christ.

18. Enfin la prophétie dit qu'un peuple, à la tête duquel sera un prince à venir, détruira la ville et le sanctuaire, et que la fin sera une désolation, qui durera jusqu'au dernier jour Tout cela s'est vérifié ; car les Romains rasèrent la ville, incendièrent le temple, et depuis ce temps-là il fut défendu aux Juifs d'habiter désormais dans leur pays, de sorte que leur nation reste dispersée sur toute la terre. Les faits prouvent donc jusqu'à l'évidence l'accomplissement de la prophétie et du châtiment prédit. En preuve de cette vérité, demandez aux Juifs où est leur ville ainsi que leur temple, et quelle est présentement leur patrie. C'est ce que dans leur aveuglement ils ne veulent pas reconnaître ; mais ils ne voient pas que cet aveuglement même est une preuve de la venue du Messie effectuée désormais, puisque cet endurcissement a été lui-même prédit : *Et ad finem usque belli statuta desolatio.* Comme l'obstination continue, le châtiment doit continuer aussi.

19. Enfin on nous fait cette demande : Puisque le temple fut brûlé et détruit par les Romains, quel est donc le sens de ces mots de la prophétie : *Et erit in templo abominatio desolationis?* On répond premièrement que par le temple ou le sanctuaire on entendait toute la ville de Jérusalem, qui était appelée la ville sainte : *Assumpsit eum in sanctam civitatem.* (*Matth.*, IV, 5.) Dans

1. Aufert primum, ut sequens statuat (*Hebr.*, X, 9).

la même prophétie, il est dit : *Super urbem sanctam tuam*, parce que la ville de Jérusalem était toute consacrée au culte divin. Outre cela, Josèphe (lib. VI, *De Bel. jud.*, c. VI.) raconte que les Romains, avant de détruire le temple, y sacrifièrent à leurs dieux devant les enseignes de leur armée, qui étaient les symboles de leurs idoles, et que, dans ce même temps, ils proclamèrent Titus empereur [1] Cette prédiction a été confirmée aussi par Jésus-Christ, lorsqu'il a dit : « Quand vous verrez l'abomination de la désolation, qui a été annoncée par le prophète Daniel, établie dans le lieu saint [2] »

§ III.

Autre preuve de la venue du Messie par la prophétie d'Aggée.

20. Cette prophétie n'est pas moins claire que les précédentes. Elle fut faite lorsque les Juifs retournèrent de Babylone en Judée, où, avec la permission de Cyrus, ils reconstruisirent d'abord l'autel, et puis, l'année suivante, jetèrent les fondements du temple (I *Esdr.*, III, VI et VIII.) La construction en fut cependant

1. Signis in templum illatis, et illis ibi sacrificarunt, et Titum cum maximis acclamationibus imperatorem designarunt.

2. Cum videritis abominationem desolationis, quæ dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto, etc. (*Matth.* XXIV, 15-17).

Que l'on remarque aussi la confirmation de la prophétie faite par Jésus-Christ, lorsque, à la vue de Jérusalem, il déplora la destruction de cette ville malheureuse, en disant : *Venient dies in te, et circumdabunt te inimici tui vallo, et circumdabunt te, et coagustabunt te undique, et ad terram prosternent te, et filios tuos, qui in te sunt, et non relinquent in te lapidem super lapidem* (*Luc.*, XIX, 43 et seq). Tout cela se vérifia environ quarante ans après la mort du Christ, lorsque Titus assiégea la ville, où les Hébreux s'étaient portés de toutes parts pour célébrer la Pâque. Il arriva précisément alors tout ce que le Seigneur avait prédit; car Josèphe (*de Bello jud*, c. VI et VII), raconte que Titus fit entourer la ville trois fois : d'abord il la fit cerner d'une palissade, *circumdabunt te inimici tui vallo*; ensuite il ajouta un autre rempart, *et circumdabunt te*; mais enfin, voyant que, malgré tout cela, plusieurs Juifs s'introduisaient furtivement dans Jérusalem et y portaient des vivres, Titus fit entourer la ville d'une haute et forte muraille, en sorte qu'on ôta aux Juifs tout moyen de secours ou de fuite. Alors les Juifs, dans leur désespoir, firent une sortie et attaquèrent les Romains; mais,

interrompue, et ne fut reprise qu'au temps de Darius (*Ibid.*, IV, et V, 2), lorsque Aggée engagea Zorobabel, chef de la tribu de Juda, et Jésus, fils de Josedech, avec tout le peuple, à la reconstruction du temple, en leur disant de la part de Dieu : « Ne craignez point, car voici ce que dit le Seigneur : Encore un peu de temps, et j'ébranlerai le ciel et la terre, la mer et tout l'univers j'ébranlerai tous les peuples, et le Désiré de toutes les nations viendra, et je remplirai de gloire cette maison, dit le Seigneur des armées. L'argent est à moi, l'or est aussi à moi, dit le Seigneur des armées. La gloire de cette dernière maison sera plus grande que celle de la première, dit le Seigneur des armées [1] »

21. Dieu promit donc par la bouche d'Aggée que dans ce temple viendrait celui qui était désiré des peuples, et qu'il remplirait ce temple de gloire : *Et implebo domum istam gloria.* Cette gloire ne pouvait pas consister dans la grandeur ou dans la somptuosité de ce second temple, puisqu'il était en cela bien inférieur au premier, et de telle sorte que, lorsque l'on commença à élever le nouveau temple, les vieillards qui avaient vu l'ancien pleuraient [2] Ainsi la gloire du second temple ne pouvait consister que dans l'honneur que lui apporta le Messie par sa présence. Tel fut le sentiment unanime des Juifs, comme

comme ils tombèrent aussitôt entre les mains de leurs ennemis, Titus ordonna qu'on les crucifiât tous, au point que les croix manquèrent, ainsi que la place pour les planter : juste châtiment de ceux qui avaient crucifié leur Dieu et leur Sauveur. Le carnage fut si grand dans cette guerre, qu'outre quatre-vingt-dix-sept mille Juifs réduits en servitude, il en mourut onze cent mille. Enfin, les Romains, après quatre mois de siége, s'emparèrent de la ville, qui fut totalement détruite, ainsi que le temple, selon la prédiction du Seigneur : *Et non relinquent in te lapidem super lapidem.*

1. Nolite timere, quia hæc dicit Dominus exercituum : adhuc unum modicum est, et ego commovebo cœlum et terram, et mare, et aridam, et movebo omnes gentes, et veniet desideratus cunctis gentibus, et implebo domum istam gloria, dicit Dominus exercituum. Meum est argentum, et meum est aurum, dicit Dominus exercituum. Magna erit gloria domus istius novissimæ, plusquam primæ. Et in loco isto dabo pacem, dicit Dominus exercituum (*Aggæi*, II, 7).

2. Seniores qui viderant templum prius, cum fundatum esset, et hoc templum in oculis eorum, flebant voce magna (I, *Esdr.*, III, 12-13).

l'ont attesté les rabbins Achiba et Salomon, etc., et il est dit de même dans le *Talmud* (cap. ult. *de Synedr.*) que le Messie devait honorer ce nouveau temple de sa personne. C'est pour cela qu'il y eut alors plusieurs faux Christs, tels qu'Hérode, Dosithée, Théodas, etc., tant on tenait pour certain que le Messie devait venir à cette époque. Ceci est encore confirmé par ce que les Juifs mêmes dirent à notre Seigneur[1] Le temple fut achevé à la sixième année de Darius ; il s'écoula vingt et un ans depuis Darius jusqu'à Hérode, qui agrandit ce temple, à partir de la dix-huitième année de son règne (*a*), jusqu'à Archélaüs; ce qui comprend environ vingt-cinq autres années : ainsi se trouve vérifié le calcul de quarante-six ans.

22. Outre qu'Aggée lui-même déclara de la part de Dieu que ce n'était ni l'or ni l'argent (*meum est aurum, et meum est argentum*, voulant signifier par là qu'il était le Seigneur de toutes choses), mais bien la venue du Désiré, qui ne pouvait être que le Messie, et la paix promise par lui, qui devaient rendre ce temple plus illustre que le premier : *Veniet Desideratus cunctis gentibus. Magna erit gloria domus istius novissimæ plusquam primæ. Et in loco isto dabo pacem.* Il est vrai que Dieu habita aussi dans le premier temple [2]; mais Dieu y habitait sous forme de nue obscure [3]; dans le second temple, il vint visiblement en personne pour donner la paix au monde, selon la prédiction

1. Quadraginta sex annis ædificatum est templum hoc, et tu in tribus diebus excitabis illud? (*Jo.*, II, 20).

a). *Il tempio fu terminato nel sesto anno di Dario; indi scorsero* 21 *anni da Dario sino ad Erode.* L'anachronisme est ici visible, et le texte italien évidemment fautif : Darius, fils d'Hystaspe, d'après nos plus savants chronologistes, finit son règne l'an 486 avant Jésus-Christ. Et quand même il s'agirait du dernier des Darius, Darius Codoman cessa de régner l'an 536, tandis qu'Hérode ne s'empara du trône de la Judée que quarante ans tout au plus avant l'ère vulgaire. Le calcul présenté ici est donc inadmissible. Disons plutôt, avec deux savants chronologistes, que les quarante-six années de la reconstruction du temple doivent se compter de la quatorzième année du règne d'Hérode, c'est-à-dire de l'an 17 ou 18 avant Jésus-Christ, jusqu'à la première année du ministère public de Notre-Seigneur, c'est-à-dire à l'an 29 ou 30 de l'ère vulgaire. Voir les *Annales de philos. chrét.*, 5e série, tome XVII, p. 419.

2. Et majestas Domini implevit domum Dei (II *Paral.*, VI, 7).

3. Dominus pollicitus est ut habitaret in caligine.

d'Isaïe [1] Et c'est pour cela, comme l'observe saint Augustin, que les Juifs, après Aggée et Malachie, n'eurent plus d'autres prophètes, afin qu'ils n'en reconnussent pas d'autres que Jésus-Christ pour le Désiré des nations. Et quelle est cette paix promise, si ce n'est Jésus lui-même, qui obtint au genre humain sa réconciliation avec Dieu [2]?

23. Dieu dit de plus par Aggée, que dans peu de temps il ébranlera le ciel et la terre : *Adhuc unum modicum est, et ego commovebo cœlum et terram.* Cet ébranlement a été vérifié par l'avénement de Jésus-Christ. Le ciel fut ébranlé alors, parce que l'ancienne loi cessa ; la terre fut agitée, parce que l'on vit la conversion de tous les peuples du monde. S'il n'y avait pas d'autres preuves pour démontrer que le Messie est venu, celle-ci serait suffisante. La prophétie dit que cet ébranlement et cette gloire du temple devaient arriver une fois et sous peu de temps, avant la destruction du temple : *Adhuc unum modicum est.* Or, nous voyons que ce temple est détruit depuis dix-sept (dix-huit) siècles ; il faut donc avouer que la prophétie est maintenant accomplie et que le Messie est venu.

24. A cette prophétie d'Aggée se joint celle de Malachie, qui lui est tout à fait conforme : « Je vais vous envoyer mon ange qui préparera ma voie devant ma face, et aussitôt le dominateur que vous cherchez, et l'ange de l'alliance, si désiré de vous, viendra dans son temple ; le voici qui vient, dit le Seigneur des armées [3]. » Nous demandons maintenant aux Juifs quel était ce dominateur qu'ils cherchaient, et quel était cet ange auteur du Testament ou de l'alliance promise qu'ils attendaient. Ici, le prophète distingue l'ange *précurseur,* qui devait préparer la voie à connaître le Messie, de l'ange *dominateur,* c'est-à-dire du Messie qui est l'auteur du Testament, et qui devait venir dans son temple : *Veniet ad templum suum.* Par le

1. Revelabitur gloria Domini, et videbit omnis caro quod os Domini locutum est. Ego ipse, qui loquebar, ecce adsum (*Isaiæ,* XL, 5).

2. Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum. (*Ephes.,* II, 18).

3. Ecce ego mitto angelum meum, et statim veniet ad templum suum dominator, quem vos quæritis, et angelus testamenti, quem vos vultis. Ecce venit, dicit Dominus exercituum (*Mal.* III, 1).

mot *suum*, sa divinité est déclarée. Ce temple n'était certainement autre que celui de Jérusalem ; car Malachie (ainsi que l'écrit saint Jérôme, *Pr. comment. in Malach.*), vivait à l'époque du second temple. Ici revient le même argument que nous avons fait pour Aggée : le Messie devait venir dans son temple : or, ce temple est détruit depuis dix-huit cents ans : donc le Messie est déjà venu ; et d'autant plus que, suivant la prédiction de Malachie, à l'ange *précurseur* devait immédiatement succéder l'ange *dominateur* · *Mitto angelum meum, et præparabit viam... et statim veniet ad templum suum dominator*, etc. Si donc le précurseur est déjà venu, nécessairement le Messie doit l'être aussi. C'est pour cela que Zacharie, père de Jean-Baptiste, adressa prophétiquement à son fils ces graves paroles : « Et vous, petit-enfant, vous serez appelé prophète du Très-Haut, car vous marcherez devant le Seigneur pour lui préparer ses voies[1] » C'est pour cela que Jean, après avoir prêché la pénitence, la première fois qu'il vit Jésus-Christ, l'annonça au peuple par ces paroles : « Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde[2] »

25. Il y a ensuite plusieurs autres prophéties qui annoncent le Messie avec un certain détail. Il fut prédit qu'il devait naître d'une vierge : « Voici que la Vierge concevra, elle enfantera un fils, et ce fils sera appelé Emmanuel[3] » — Le lieu de sa naissance fut aussi prédit : « Et toi, Bethléhem d'Ephrata, tu es petite entre les villes de Judas ; cependant c'est de toi que sortira celui qui doit régner dans Israël, celui dont la génération est dès le commencement, dès l'éternité[4] » Voilà donc le Messie évidemment annoncé comme Dieu, car il est dit qu'il a toujours existé depuis l'éternité. — L'adoration des mages fut aussi prédite : « Les

1. Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis, præibis enim ante faciem Domini parare vias ejus. (*Luc.* I, 76).

2. Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. (*Jo.*, I, 29).

3. Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel. (*Isa.* VII, 14).

4. Et tu, Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda; ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel; et egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis (*Micheæ*, V, 2).

rois d'Arabie et de Saba lui apporteront leurs dons, et il sera adoré de tous les peuples [1] » Le précurseur qui devait sortir du désert a été prédit de même : « Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur [2] » A de même été prédit l'infâme marché de Judas : « Ils pesèrent trente pièces d'argent pour ma récompense [3]. » Nous parlerons dans la suite des prophéties relatives à la Passion de Jésus-Christ.

CHAPITRE V

Les prophéties juives de la destruction du temple, de la dispersion, de l'aveuglement et de la conversion des Juifs prouvent évidemment la vérité des Ecritures et la venue du Messie.

§ I[er]

De la destruction du temple.

1. Le Seigneur voulut que, dans la loi ancienne, il n'y eût qu'un temple où l'on offrît les sacrifices, et il désigna le lieu où ce temple devait être élevé ; il défendit, sous peine de mort, de faire aucun sacrifice en-dehors du tabernacle : « Si un homme de la maison d'Israël ou de ceux qui sont venus du dehors et qui sont étrangers parmi vous, offre un holocauste ou une victime, sans l'amener à l'entrée du tabernacle du témoignage, pour l'offrir au Seigneur, il sera exterminé du milieu de son peuple [4]. » Il dit ensuite que dans la terre promise il n'accepte-

1. Reges Arabum, et Saba dona adducent, et adorabunt eum omnes gentes (*Psal.* LXXI, 20).

2. Vox clamantis in deserto : parate viam Domini (*Isa.* XL, 3).

3. Et appenderunt mercedem meam triginta argenteos (*Zach.*, XI, 12).
Saint Matthieu (XXVII, 9.), au lieu de Zacharie, cite Jérémie ; mais saint Jérôme, Rupert, Baronius et d'autres croient que c'est une erreur de copiste ; à moins que quelqu'un ne veuille dire avec Origène et Tertullien que le même passage existait dans Jérémie, et qu'il a été depuis altéré ou supprimé par les Juifs. Saint Jérôme raconte qu'un Juif lui montra un ancien manuscrit de Jérémie, dans lequel ce passage existait.

4. Homo de domo Israel, et de advenis qui peregrinantur apud vos, qui obtulerit holocaustum, sive victimam, et ad ostium tabernaculi testimonii non adduxerit eam, ut offeratur Domino, interibit de populo suo (*Lev.* XVII, 8, 9).

rait ni sacrifice ni oblation hors du lieu où serait placé le tabernacle : « Gardez-vous bien d'offrir vos holocaustes indifférement en tous lieux, mais offrez-les en celui-là seul que le Seigneur aura choisi [1] » En outre, au temps de David, le Seigneur déclara qu'il choisissait Jérusalem pour sa demeure perpétuelle : « Le Seigneur a choisi Sion, il l'a préférée pour en faire son séjour. C'est là que j'ai fixé pour jamais le lieu de mon repos; c'est dans Sion que j'habiterai, parce que je l'ai préférée [2].» Il indiqua à David l'aire d'Ornam (I. *Par*. xxi, 18) comme le lieu où devait s'élever le temple; et c'est là que le temple de Salomon fut effectivement bâti : « Salomon commença à bâtir le temple du Seigneur à Jérusalem, au lieu même que David avait disposé dans l'aire d'Ornam le Jébuséen [3] » Ainsi Dieu voulut que le culte extérieur de la religion fût exercé, d'abord dans le tabernacle, et ensuite dans le temple construit à Jérusalem; et en défendant tout autre lieu, il déclara que c'était là qu'il devait être à jamais adoré : « J'ai choisi ce lieu et je l'ai sanctifié afin que mon nom y soit à jamais [4] » Ce qui prouve clairement que, ce temple une fois détruit, il n'agréerait plus ailleurs le genre de culte qu'il y recevait. Or, puisque la destruction du temple était le signe de la venue du Messie, le Messie est donc venu, s'il est vrai que le temple soit détruit depuis mille huit cents ans.

2. Il ne sert à rien de dire que pendant la captivité de Babylone les Israélites furent également privés de leur temple; car cet esclavage et cette privation ne furent pas de longue durée; outre que tout le peuple ne fut pas captif à Babylone, mais qu'une partie en resta à Jérusalem. Après la mort du Messie, au contraire, il ne leur fut plus permis (comme le dit saint Jérôme, *in Sophon.*,

1. Cave ne offeras holocausta tua in omni loco quem videris, sed in eo quem elegerit Dominus (*Deut.* xii, 14).

2. Elegit Dominus Sion, elegit eam in habitationem sibi. Hæc requies mea in sæculum sæculi; hic habitabo, quoniam elegi eam (*Psal.* cxxxi, 13, 14).

3. Cœpit Salomon ædificare domum Domini in Jerusalem. in loco quem paraverat David, in area Ornam Jebusæi (II. *Pal.* iii, 1).

4. Elegi enim, et sanctificavi locum istum, et sit nomen meum ibi in sempiternum (II. *Par.* vii, 7, 6).

cap. I) d'entrer dans la ville qu'une fois l'année, et seulement pour aller y déplorer leur ruine ; d'où le saint conclut, « que pour avoir autrefois acheté le sang de Jésus-Christ, ils achètent maintenant leurs larmes [1] »

3. Le prodige qui arriva au temps de Julien est digne de toute admiration. Cet empereur impie, ayant renié la foi, voulut démentir Jésus-Christ qui avait dit, au sujet du temple, qu'il serait tellement détruit, qu'il n'y resterait pas pierre sur pierre [2] (*Marc* 13, 2); et pour cela il encouragea les Juifs à rebâtir ce temple, il leur fournit des sommes considérables, et désigna Alypius son ministre et gouverneur de la province pour présider aux travaux. Dans leurs efforts pour asseoir de nouvelles constructions, les Juifs bouleversèrent les anciens fondements; et le Seigneur disposa ainsi les choses, pour l'accomplissement de sa prédiction, qu'il n'y resterait pas *pierre sur pierre.* Mais à peine les fondements furent-ils jetés qu'il survint des tremblements de terre qui relancèrent en l'air toutes les pierres, et il sortit de la terre un feu qui brûla les matériaux, les outils des maçons et même plusieurs des ouvriers, et force fut ainsi de renoncer à l'entreprise. Ce fait arriva l'an 363, sous le quatrième consulat de Julien. Basnage n'ajoute pas grand crédit à ce prodige ; mais l'anglais Warburton le réfute vigoureusement dans sa *Dissertation sur les tremblements de terre.* Ce fait est rapporté par Socrate (*Hist. eccl.*, lib. 3, cap. 17) ; par Théodoret (lib, 3, cap. 15) ; par Philostorge (lib. 7, n. 9), et par Sozomène (lib. 5, cap. 21). Mais ce qui lui donne plus d'importance, c'est qu'il est encore rapporté par Ammien Marcellin, au commencement de son livre 23. Cet auteur était non-seulement contemporain de Julien, mais encore payé par lui. Voici comment il raconte le fait : « Des tourbillons de flammes s'échappèrent de près des fondements à plusieurs reprises, rendirent l'endroit inabordable après avoir brûlé plus d'une fois les travailleurs, et ce fut ainsi que cessa

1. Ut qui quondam emerant sanguinem Christi, emant lacrymas suas.

2. Non relinquetur lapis super lapidem qui non destruatur. (*Marc.*, XIII, 2).

l'ouvrage entrepris [1] ». Saint Jean Chrysostome, qui vivait dans un temps très-rapproché de l'époque où le prodige était notoire, puisqu'il existait encore des témoins oculaires, et qu'on voyait encore les traces des fondements, parle souvent de cet événement; et particulièrement dans son homélie *Quod Christus sit Deus*, il dit : « De notre temps même un empereur donna ses ordres et son concours pour qu'on rebâtît le temple; on se mit à l'œuvre, mais on ne put même le faire avancer d'un point, parce qu'un feu souterrain, sortant des fondements, mit tout le monde en fuite.... La preuve manifeste de ce fait, c'est que ces fondements demeurent à nu encore aujourd'hui, comme pour faire voir qu'on a bien commencé à y creuser, mais qu'on n'a pu bâtir, vu l'obstacle qu'y présentait la sentence de Jésus-Christ [2] Ce fait est aussi rapporté par saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* IV); par saint Ambroise (*Epist.* 29 *et* 39); par Sévère-Sulpice (*Hist.* lib. II); par Cassiodore (*Hist.* lib. VI, cap. XLIII), et par d'autres. Ce prodige ne peut donc pas être révoqué en doute. En effet, quels autres motifs qu'un miracle pouvaient contraindre les Juifs d'interrompre cette reconstruction du temple qu'ils appelaient de tous leurs vœux, et pour laquelle ils avaient reçu les encouragements et les secours d'un empereur?

4. Rapprochons de ceci la prophétie que leur a faite Osée : « Les enfants d'Israël seront longtemps sans roi, sans prince, sans sacrifices, sans autels, sans éphod, sans théraphim. Et, après cela, les enfants d'Israël reviendront, et chercheront le Seigneur leur Dieu, et David leur roi; et, dans les derniers jours, ils recevront, avec une frayeur respectueuse, le Seigneur, et les grâces qu'il doit leur faire [3] » Le prophète

1. Globi flammarum prope fundamenta crebris adsultibus erumpentes fecere locum, exustis aliquoties operantibus, inaccessum ; hocque modo cessavit incœptum.

2. Nam ætate nostra imperator facultatem tunc dedit, et cooperatus est : opus incœpere, at ne vel minimum ultra progredi potuere ; sed ignis a fundamentis exiliens omnes fugavit... Indicium est, quod hactenus fundamenta nudata appareant, ut videas ipsos quidem fodere cœpisse, sed ædificare non potuisse, obsistente Christi sententia.

3. Dies multos sedebunt filii Israel sine rege, et sine principe, et sine sa-

prédit aux Juifs qu'ils resteront sans roi, sans sacrifice, sans autel, sans *éphod*, c'est-à-dire sans usage de victimes, parce que l'*éphod* était cette tunique de lin étroite (*tunicam, et lineam strictam. Exod.* XXVIII. 4) dont les prêtres faisaient usage dans les sacrifices : *sans théraphim*, ce qui signifie l'arche gardée par les chérubins. Le Messie est ici appelé *David*, parce qu'Osée et les autres prophètes appelaient le Messie du nom de *David* après la mort du véritable David. Mais pourquoi les Juifs subirent-ils un tel châtiment dans un temps où ils n'étaient plus portés à l'idolâtrie ? Quel délit leur avait attiré tant de malheurs, si ce n'est celui d'avoir méconnu le Messie qui s'était présenté à eux avec tant d'évidence ? C'est là le sens d'Osée lorsqu'il dit : *Revertentur filii Israel, et quærent Dominum Deum suum, et David regem suum.* Ces paroles, *revertentur* et *quærent*, démontrent que les Juifs n'ont pas voulu reconnaître pour leur Seigneur le David symbolique, qui est le Messie, et qu'en rejetant le Messie ils ont rejeté Dieu qui l'a envoyé.

5. C'est pour cela que le Seigneur, en réprouvant tous les sacrifices anciens après la mort du Messie, leur a substitué l'unique et grand sacrifice de l'Eucharistie, que Malachie a prédit, et qu'il a appelé l'*oblation pure*, qui devait être offerte à Dieu en tous les lieux de la terre : « Mon affection n'est point en vous, dit le Seigneur des armées, et je ne recevrai point de présents de votre main : car, depuis le lever du soleil jusqu'au couchant, mon nom est grand parmi les nations, et en tout lieu on m'offre des sacrifices, et on présente à mon nom une oblation toute pure, parce que mon nom est grand parmi les nations [1]. » C'est à tort que quelques-uns veulent entendre ce texte du sacrifice intérieur, c'est-à-dire de la prière ; il est évident qu'ici le Seigneur parle non d'une œuvre intérieure, mais bien

crificio, et sine altari, et sine ephod, et sine theraphim ; et post hæc revertentur filii Israel et quærent Dominum Deum suum, et David regem suum, et pavebunt ad Dominum, et ad bonum ejus in novissimo dierum (*Oseæ*, III, 4 et 5).

2. Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum, et munus non suscipiam de manu vestra : ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur, et offertur nomini meo oblatio munda ; quia magnum est nomen meum in gentibum. (*Mal.*, I, 10, 11).

d'oblation et de sacrifice extérieur, par lesquels il veut être publiquement honoré des gentils, tandis qu'il rejette les anciennes oblations des Juifs : *Munus non suscipiam de manu vestra, etc. Offertur nomini meo oblatio munda.*

6. Au reste, quant aux Juifs, on doit leur demander en quel lieu ils sacrifient aujourd'hui. Mais depuis la destruction du temple, il ne leur est plus permis d'offrir aucun sacrifice ; voilà donc par conséquent l'accomplissemet de la prédiction de Daniel sur la venue du Messie (*deficiet hostia et sacrificium*).

§ II

De la dispersion des Juifs.

7 Il fallut que le peuple hébreu, dépositaire des Ecritures divines et des promesses du Messie, se conservât réuni en un seul corps, afin que tous les livres sacrés fussent écrits et reconnus pour divins, et que l'on vît par la venue du Messie l'accomplissement des promesses. Si les Juifs s'étaient dispersés avant qu'on eût pu certifier l'authenticité des livres sacrés, les Ecritures n'auraient pu obtenir cette autorité universelle qu'elles ont acquise, et peut-être par la suite les preuves s'en seraient perdues. Il en aurait été de même de la connaissance du Messie. De plus, si Jésus-Christ eût paru après que le peuple eût été dispersé dans l'univers, ses actions et ses miracles auraient été enveloppés de beaucoup d'incertitudes, et il n'en serait venu qu'une faible connaissance au corps entier de la nation. C'est pourquoi Dieu a disposé les choses de manière à ce que d'abord le canon des Juifs fût bien établi, et que Jésus-Christ mourût sous les yeux des Juifs à Jérusalem, avant que les Juifs fussent dispersés sur toute la terre en punition de leur péché, et portassent ainsi partout ces mêmes Ecritures, pour démontrer aux païens la venue du Messie adoré des chrétiens, en servant ainsi de témoins contre eux-mêmes, et fournissant bon gré mal gré les preuves de la religion chrétienne.

8. Sans de telles preuves, les païens auraient méprisé les

Ecritures comme fausses et comme ayant été faites après les événements, et même ils auraient nié toute la tradition antérieure du Messie à venir. Les Juifs ont donc été les témoins les moins suspects, parce qu'ils étaient ennemis de la nouvelle loi. C'est ainsi que, suivant saint Paul, par leur haine et leur obstination, ils ont puissamment contribué à faire connaître Jésus-Christ : *Sed illorum delicto salus est gentibus, ut illos æmulentur* (*Rom.* XI, 11.). Voici en quels termes le prophète Amos a prédit leur dispersion : « J'ordonnerai que la maison d'Israël soit dispersée parmi toutes les nations[1] » David l'avait prédite auparavant : « Que sa race erre de lieux en lieux et mendie, qu'elle aille chercher un asile loin de ses demeures ruinées [2] » Et ailleurs : « Ne les frappez pas à mort tout d'un coup, de peur que mon peuple n'oublie un jour ce qu'il vous doit ; mais dissipez-les par votre puissance [3] » David prédit ici que le châtiment des Juifs ne consisterait pas dans leur destruction totale, mais à être dispersés sur la terre, afin que les peuples eussent toujours présente la vengeance divine qui les poursuivrait. Les malheureux ! ils portent en tous lieux empreint sur leurs fronts le signe du courroux divin ; errants et craintifs, ils parcourent toute la terre, mais sans se repentir de leur crime. Ils montrent ainsi aux nations qu'ils subissent, eux et leurs enfants, la peine du sang innocent de Jésus-Christ versé à leur demande, conformément à l'imprécation qu'ils ont faite contre euxmê-mes : « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants [4] »

9. Chez tous les peuples, ils sont regardés comme maudits, et comme l'opprobre de toutes les nations, suivant ce qu'a dit Jérémie : « Je les ferai tourmenter dans tous les royaumes de la terre; je les rendrai l'objet de la malédiction et de l'étonnement, des insultes et des opprobres de tous les peuples chez qui je les

1. Ecce enim mandabo ego, et concutiam in omnibus gentibus domum Israel.

2. Nutantes transferantur filii ejus, et mendicent, et ejiciantur de habitationibus suis (*Psalm.* CVIII, 10).

3. Ne occidas eos, ne quando obliviscantur populi mei; disperge illos in virtute tua (*Psalm.* LVIII, 12).

4. Sanguis ejus super nos, et super filios nostros. (*Matth.*, XXVII, 25).

aurai chassés [1] » Plusieurs nations les chassent de leur territoire ; ailleurs, on les confine dans des quartiers étroits d'où ils ne peuvent sortir ; les malheureux sont en abomination, même chez les hérétiques et les idolâtres. Partout le nom seul de Juif est réputé une injure sanglante. Il est pourtant vrai que ce fut à ce peuple que Dieu promit la rédemption du monde ; c'est à lui qu'il confia le dépôt des saintes Ecritures ; c'est de lui qu'il voulut que naquît le Messie, et que descendissent ses premiers disciples. Mais, toujours obstiné, ce peuple n'a jamais voulu ouvrir les yeux pour reconnaître son roi et son libérateur ; il est devenu le peuple le plus vil et le plus misérable de tous les peuples du monde. Qui ne voit dans le péché des Hébreux, dans leur dispersion et dans la conversion des païens, la vérité et l'accomplissement de toutes les prophéties : « Je dirai à celui que j'appelais peuple étranger : Vous êtes mon peuple [2] » Qui ne voit que celui qui se sépare de Jésus-Christ court à sa ruine?

§ III.

De l'aveuglement des Juifs prédit par les prophètes.

10. « Qui est l'aveugle, dit le Seigneur par Isaïe, sinon Israël mon serviteur ? Qui est le sourd, sinon celui à qui j'ai envoyé mes prophètes [3]? » C'est ainsi que Dieu se plaint de son peuple, lequel, après avoir été éclairé par ses prophètes et après avoir vécu durant tant de siècles dans l'attente du Messie, n'a pas voulu le reconnaître lorsqu'il est venu. Il semble que ces expressions auraient dû mettre obstacle à la croyance des païens en Jésus-Christ ; mais non, parce que les mêmes Ecritures qui promirent le Messie, prédirent aussi l'aveuglement des Juifs à le méconnaître et la conversion des gentils. Ainsi, ce

1. Dabo eos in vexationem universis regnis terræ, et in maledictionem, et in stuporem, et in sibilum, et in opprobrium cunctis gentibus, ad quas ejeci eos.

2. Et dicam non populo meo, populus meus es tu (*Os.* II, 24).

3. Quis cæcus, nisi servus meus ? et surdus, nisi ad quem nuncios meos misi (*Isaïe*, XLII, 19). ?

qui semble un obstacle, ne rend que plus évidente la preuve de la venue du Messie ; le refus même qu'en firent le Juifs confirme la vérité de sa venue.

11. Isaïe parle encore de cet aveuglement, et l'annonce par ces autres paroles : « Va, et dis à ce peuple : Entendez ce que je vous dis, mais vous ne voudrez pas comprendre; voyez ce que je vous découvre, mais vous ne voudrez pas le connaître [1]. » Ensuite le prophète demande au Seigneur : « Combien durera cet aveuglement? » Et le Seigneur lui répond : « Il durera jusqu'à ce que leurs villes restent entièrement détruites [2]. » Isaïe dit encore : « Le Seigneur deviendra votre sanctification; au lieu qu'il sera une pierre d'achoppement, une pierre de scandale pour les deux maisons d'Israël [3]. » Ici, le prophète parle du Messie, cette pierre angulaire qui est le fondement de toute l'Eglise, et il dit que cette pierre sera la sanctification des gentils; mais que les deux familles d'Israël, c'est-à-dire la tribu de Juda et de Benjamin, d'un côté, et les dix autres tribus israélites, de l'autre, iront se briser contre cette pierre où, par leur faute, elles trouveront leur ruine. Voilà donc annoncé l'aveuglement du peuple juif, qui a fait servir à sa propre perte ce même Rédempteur venu au monde pour son salut, comme l'avait également prédit le saint vieillard Siméon, en parlant de Jésus-Christ : « Cet enfant est établi pour la ruine et pour la résurrection de plusieurs en Israël [4] »

12. Isaïe a dit de plus : « Soyez dans l'étonnement et dans la surprise, soyez dans l'agitation et le tremblement; soyez ivres, mais non pas de vin,... car le Seigneur va répandre sur vous un esprit d'assoupissement; il vous fermera les yeux,... et les visions de tous les prophètes vous seront comme les paroles d'un

1. Vade, et dices populo huic : Audite audientes, et nolite intelligere ; et videte visionem, et nolite cognoscere (*Isa.*, VI, 11).

2. Et dixi : Usquequo, Domine? Et dixit : Donec desolentur civitates. (*Isa.*, VI, 11).

3. Et erit vobis in sanctificationem, in lapidem autem offensionis, et in petram scandali duabus domibus Israel (VIII, 13).

4. Ecce positus est hic in ruinam, et in resurrectionem multorum (*Luc.*, II, 34).

livre scellé [1] » Au temps de Jésus-Christ, les Juifs devinrent semblables à un homme ivre qui chancelle en marchant ; et cela arriva, lorsque les rabbins et les prêtres hébreux, frappés des miracles de Jésus-Christ, et se sentant portés à y ajouter foi, lui résistèrent par envie et le persécutèrent ; ils s'attachèrent à obscurcir les preuves que Jésus-Christ donnait de sa mission ; ils niaient ce qu'ils voyaient, ou bien ils l'attribuaient à une force diabolique, en disant : « C'est par le prince des démons qu'il chasse les démons [2]. » Ils n'en restèrent que plus aveuglés, ainsi que le Seigneur le leur reprocha. Ils disaient en effet : « Sommes-nous donc aussi des aveugles [3] ? » Jésus leur répondit : « Si vous étiez aveugles, vous ne seriez pas coupables [4], » voulant signifier par ces paroles, qu'ils n'étaient pas totalement aveuglés, mais qu'ils l'étaient volontairement, ayant de puissants motifs qui les obligeaient à rechercher la vérité, qu'ils auraient aisément connue, s'ils s'étaient appliqués à examiner les Ecritures et les miracles, avec la doctrine et la vie de Jésus-Christ. Leur crime fut donc de résister aux lumières qu'ils avaient, et ce fut là l'esprit de vertige qu'ils s'attirèrent en punition de leur résistance : *Miscuit vobis Dominus spiritum soporis, claudet oculos vestros*. Dans cette mauvaise disposition, les Juifs consultaient les Ecritures, non pour se rendre à l'évidence de la vérité, une fois reconnue, mais pour en devenir plus pervers : et c'est ainsi que ces Ecritures devinrent pour eux un livre scellé et fermé : *Et erit vobis visio omnium prophetarum, sicut verba libri signati;* en sorte qu'ils n'en recevaient plus aucun rayon de lumière.

13. Mais pourquoi Dieu a-t-il permis cet obscurcissement dans l'esprit des Juifs? C'est, répondons-nous, parce qu'ils n'entretenaient leur esprit que d'espérances temporelles, et ne s'oc-

1. Obstupescite et admiramini, fluctuate, et vacillate : inebriamini, et non a vino. Quoniam miscuit vobis Dominus spiritum soporis, claudet oculos vestros, etc., et erit vobis visio omnium, sicut verba libri signati (*Isa.*, XXIX, 9 et seq).

2. In principe dæmoniorum, ejicit dæmonia (*Matth.* IX, 40).

3. Nunquid et nos cæci sumus ?

4. Si cæci essetis, non haberetis peccatum, (*Jo.* IX, 43)

cupaient en rien des éternelles, et qu'ainsi ils n'adoraient Dieu qu'extérieurement : « Ce peuple, disait-il par Isaïe, me glorifie de bouche et du bout des lèvres; mais son cœur est loin de moi[1] » C'est pourquoi Dieu dit ensuite : « Puisque ces hommes ne me cherchent pas, mais se cherchent seulement eux-mêmes, je les laisserai enveloppés dans leur ignorance[2] » Voici comment Isaïe déplore cet aveuglement en leurs personnes : « Nous attendions la lumière, et nous voilà dans les ténèbres; nous attendions un jugement, et il n'est point venu; nous espérions le salut, et il est bien loin de nous[3] » La lumière devint ténèbres pour ces malheureux Juifs, le salut tourna à leur ruine, par suite de leur malignité, et parce qu'ils avaient fermé les yeux à la lumière. Ainsi, le refus qu'ils firent de reconnaître le Messie est une preuve de la vérité de notre religion : leur incrédulité éclaire notre foi. D'un autre côté, la conversion des païens démontre la vérité du Messie, suivant cette prédiction de Jésus-Christ même : « Je suis venu dans le monde pour exercer un jugement, en sorte que ceux qui ne voient point, voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles[4] »

14. L'autre prophétie qui confirme la venue de Jésus-Christ, est celle qui annonce que parmi la multitude des Juifs il y en aurait un petit nombre qui seraient fidèles, et que ceux-ci seraient remplis de justice, c'est-à-dire de vertus : « Quand votre peuple, ô Israël, serait aussi nombreux que les sables de la mer, un petit reste seulement se convertira, et la justice se répandra comme une inondation d'eau sur ce peu qui sera resté[5]. » Et ceci est confirmé par cette autre prédiction :

1. Populus iste ore suo et labiis suis glorificat me, cor autem eorum longe est a me (*Isa.* XXIX, 13).

2. Peribit enim sapientia a sapientibus ejus, et intellectus prudentium ejus abscondetur (*Ibid.*, 14).

3. Expectavimus lucem, et ecce tenebræ... expectavimus judicium, et non est; salutem, et elongata est a nobis (LIX, 9, 11).

4. In judicium ego in hunc mundum veni, ut qui non vident videant; et qui vident, cæci fiant (*Joan.*, IX, 39).

5. Si enim fuerit populus tuus Israël quasi arena maris, reliquiæ convertentur ex eo; consummatio inundabit justitiam (*Isa.*, X, 22, 23).

« Ce qui restera d'habitants au milieu de la terre, au milieu de tant de peuples, sera comme quelques olives qui demeurent sur un arbre, après qu'on l'a dépouillé de tous ses fruits, ou comme quelques raisins trouvés sur un cep, après qu'on a fait la vendange... C'est pourquoi glorifiez le Seigneur selon les lumières qu'il vous a données; célébrez le nom du Seigneur Dieu d'Israël dans les îles de la mer; nous avons entendu, des extrémités du monde, les louanges et la gloire du Juste[1] » D'où il suit que les vrais Israélites (les Apôtres) furent semblables à ce petit nombre d'olives, ou à ces quelques grappes de raisin qui échappent à la vue des vendangeurs. Ceux-ci devaient répandre la gloire du Juste (Jésus-Christ), en faisant connaître le vrai Dieu, non-seulement dans la Judée, mais aussi dans les contrées les plus lointaines.

15. Ce point se confirme encore mieux par les Actes des Apôtres (*cap.* IV), où il est dit que le nombre de ceux qui s'attachèrent à Jésus-Christ pendant sa vie, était très-petit, mais que leur sainteté était grande, puisqu'ils n'avaient rien en propre, qu'ils formaient une même âme par la charité, et gagnaient ainsi les autres à la foi. Ce fut en vain que, par leurs menaces et leurs mauvais traitements, les Juifs voulurent les empêcher de parler; les Apôtres n'en continuèrent pas moins à prêcher avec courage la gloire du Rédempteur dans la Judée, dans Samarie et chez les idolâtres, en sorte qu'en peu d'années ils se firent entendre dans toutes les parties du monde, tandis que les Juifs restèrent dans leur obstination, et comme ensevelis dans leur aveuglement.

16. L'auteur de l'*Examen de la Religion* dit que, si Dieu était l'auteur des prophéties, il aurait parlé plus clairement, et que, s'il avait parlé plus clairement, les Juifs n'auraient pas refusé de croire en Jésus-Christ. Mais nous répondons que si l'on con-

3. Hæc erunt in medio terræ in medio populorum, quomodo si paucæ olivæ, quæ remanserunt, excutiantur ex olea, et racemi, cum fuerit finita vindemia... Propter hoc in doctrinis glorificate Deum, in insulis maris nomen Domini Dei Israël, etc. A finibus terræ laudes audivimus, gloriam justi (*Isa.*, XXIV, 13 et seq.).

sidère les circonstances et les événements qui se sont succédé et se sont accomplis ainsi qu'il avait été prédit, les prophéties paraîtront tout à fait claires. Dès le commencement, il fut prédit que *la race de la femme écraserait la tête du serpent;* qu'en Abraham seraient bénis tous les peuples; que de la famille de Juda viendrait le *désiré des nations;* on a vu ci-dessus se vérifier les époques marquées, pour la venue du Messie, pour la destruction du temple et pour la dispersion des Juifs, qui toutes avaient été prédites par Daniel; quelle plus grande clarté pouvait-on donc attendre? Ce n'est donc pas l'obscurité des prophéties qui a causé l'aveuglement des Juifs, mais c'est leur obstination, la fausse idée qu'ils s'étaient formée du Messie, et qui leur faisait attendre de lui, au lieu des biens éternels, les biens temporels, l'opulence et la domination : telle est la cause de leur obstination et de leur aveuglement.

§ IV.

De la conservation du peuple juif.

17. Non-seulement la dispersion des Juifs et le mépris qu'ils rencontrent partout, mais encore leur conservation après tant de siècles confirme notre foi et la vérité des Ecritures. Comment ce peuple rebelle, après avoir été dispersé sur toute la terre, ne s'est-il pas confondu parmi les autres nations, et comment sa mémoire ne s'est-elle pas perdue depuis tant d'années qu'il n'a ni princes, ni patrie, ni magistrats, ni prêtres, ni sacrifices, ni fêtes? Car tout sacrifice et toute fête lui sont défendus hors de Jérusalem, ville dans laquelle même actuellement il ne lui est pas permis de mettre le pied. Aujourd'hui il est très-difficile de distinguer les vraies familles romaines anciennes, des familles étrangères qui se sont établies en Italie, et on en peut dire autant de toutes les nations; mais quant aux Juifs, nous ne pouvons pas douter qu'ils ne soient tous les vrais descendants d'Abraham. Il est vrai que, depuis leur dispersion, il est impossible de distinguer leurs familles, et spécialement celles

de la tribu d'Aaron, à laquelle était attaché le sacerdoce, parce que, depuis la dispersion, ils n'ont plus eu d'archives publiques pour enregistrer leurs lignées (et c'est là aussi un argument pour le fait de l'abolition de leur loi); mais il est bien certain qu'ils sont tous enfants d'Abraham. Or, comment n'ont-ils pas cherché à se confondre avec les autres peuples (ce qui leur était très-facile), afin d'échapper du moins à la haine et à la dérision publiques ?

18. On ne peut pas dire qu'ils en étaient empêchés par leur zèle pour la religion, puisque, au temps de Jérémie, et afin d'éviter des calamités temporelles, moins pénibles que celles qu'ils endurent aujourd'hui, ils ne firent pas difficulté de s'avilir jusqu'à adorer la lune (*Jer.*, XLIV, 16, 18), et que la même chose eut lieu au temps des Machabées [1] Mais non, toujours obstinés, ils continuent de résister à tout, même aux lumières du Saint-Esprit. Ils voient que la venue du Messie qu'ils attendent ne se réalise pas ; que chaque jour se confirment les prédictions sur notre Eglise ; ils voient, au contraire, que les supputations de temps faites par leurs rabbins sont toujours en défaut, à tel point que depuis plusieurs siècles leurs surintendants leur ont défendu de compter davantage les années du Messie, parce qu'ils s'aperçoivent que tous les calculs démontrent que le Messie est arrivé. Malgré cela, ils demeurent dans leur obstination, et continuent à vivre dans le judaïsme. N'est-il pas évident que tout cela arrive par une disposition de la divine Providence, pour la confirmation de l'Evangile, selon la prédiction de Jérémie : «Je laisserai, dit le Seigneur, s'éteindre tous les peuples parmi lesquels je t'exilerai ; je ne t'éteindrai pas, toi, ô peuple de Jacob, mais je te punirai dans mon jugement [2] ?» Si les Juifs eussent été détruits, cette destruction prouverait que Dieu a exercé sur eux sa justice; mais leur conservation, outre la justice divine, prouve aussi la vérité de la foi et la venue du Messie promis.

1. Juncti sunt nationibus (I. *Macch.*, I, 16).

2. Ego consumam cunctas gentes, ad quas ejeci te (serve meus Jacob); te vero non consumam, sed castigabo te in judicio (*Jer.*, XLVI, 28).

19. Toutefois subsiste la promesse écrite dans Jérémie, que les Juifs se convertiront un jour, et recevront la miséricorde de Dieu [1] Et ailleurs : « Comme il est impossible de mesurer la profondeur de la terre, de même, dit le Seigneur, je ne rejetterai jamais la race d'Israël, quelque mal qu'ils aient commis [2] »

20. Le Seigneur a prédit aussi, par la bouche d'Isaïe, la conversion des Juifs (XLI, 1 et 5) : « Voici ce que dit le Seigneur qui vous a créé, ô Israël : Ne craignez point, parce que je suis avec vous. Je ramènerai vos enfants de l'Orient, et je vous rassemblerai de l'Occident [3] »

CHAPITRE VI

De l'illusion des Juifs au sujet de la royauté du Messie.

1. Voici quelle a été l'illusion des malheureux Juifs : ils voulaient le Messie, non pas tel qu'il devait venir pour leur salut éternel et pour la rédemption du monde entier, mais tel qu'ils le désiraient et se l'étaient figuré, riche, glorieux et triomphant de tous les rois de la terre ; ils le voulaient comme délivrant son peuple de toutes les calamités temporelles, comme vainqueur de tous leurs ennemis, et les comblant eux-mêmes d'honneurs et de richesses. C'est pour cela que, l'ayant vu venir pauvre, humble et méprisé, ils ne voulurent pas le reconnaître pour leur Seigneur, et le rejetèrent. Ainsi se vérifia la prédiction d'Isaïe, que les Juifs entendraient la vérité, mais qu'ils ne la comprendraient pas; qu'ils la verraient, mais qu'ils ne la reconnaîtraient pas [4]

1. Reducam enim conversionem eorum, et miserebor eis. (*Jerem.*, XXXIII, 26).
2. Si mensurari potuerint cœli sursum, et investigari fundamenta terræ deorsum, et ego abjiciam universum semen Israel, propter omnia quæ fecerunt, dicit Dominus (*Jer.*, XXXI, 37).
3. Hæc dicit Dominus creans te, Jacob, et formans te, Israel..... Noli timere, quia ego tecum sum. Ab oriente abducam semen tuum, et ab occidente congregabo te.
4. Vade et dices populo huic : Audite audientes, et nolite intelligere ; et videte visionem, et nolite cognoscere. (*Isa.*, VI, 9).

2. Les promesses du Seigneur étaient assurées ; mais elles n'avaient pas pour objet des biens temporels. Et, en effet, à quoi aurait servi aux Juifs et à nous tous la venue du Messie pour la vie éternelle, s'il ne nous eût procuré que des biens matériels, des honneurs mondains et des prééminences sur nos rivaux? Elle nous eût rendus plus orgueilleux, plus avides des biens temporels, plus attachés à la terre, et plus insouciants d'acquérir les biens éternels. Les hommes vertueux qui n'aspirent qu'à la vie éternelle et à l'amour de Dieu, quel fruit auraient-ils retiré de l'œuvre de la Rédemption, quelle consolation dans les maux de ce monde et dans les rigueurs de la pauvreté, des maladies et des persécutions? Quelle tendresse d'amour les âmes auraient-elles ressentie pour Jésus-Christ, s'il n'était venu sur la terre que pour mener une vie délicieuse, et pour dominer sur tous les souverains? Quel est celui qui, pour se donner tout à Dieu, eût abandonné tous ses biens, sa patrie et ses parents? Quel est celui qui, pour ne pas perdre la grâce divine, aurait donné sa vie en sacrifice, et l'aurait livrée aux tourments, ainsi que l'ont fait les saints martyrs? Ah! le Rédempteur n'a voulu venir sur cette terre, pauvre et humble, et y mourir pour l'amour des hommes, que pour régner dans leurs cœurs, en les attirant à lui, par les doux liens du saint amour, ainsi qu'Osée l'avait prédit : « Je les attirerai à moi, par les liens d'Adam, par des liens d'amour [1]. » Les liens d'amour il les appelle liens d'Adam, parce qu'il n'existe pas un moyen plus fort pour gagner le cœur de l'homme, que l'amour, et qu'aucun signe ne démontre mieux l'amour, que lorsque l'on souffre pour la personne que l'on aime. Le Verbe donc se fit homme pour souffrir, ainsi que les prophètes l'avaient prédit, et comme Jésus-Christ le dit à ses disciples : « On verra s'accomplir toutes les choses que les prophètes ont annoncées du Fils de l'Homme [2], » en voulant parler de sa passion.

1. In funiculis Adam traham eos, in vinculis caritatis. (*Os.*, XI, 4).
2. Et consummabuntur omnia, quæ scripta sunt per prophetas de filio hominis (*Luc.*, XVIII, 31).

3. Voyez comme sont claires les Ecritures pour ceux qui les lisent d'un œil simple et sans passion, quand elles parlent des biens que le Messie devait nous apporter : « Je vais poser toutes les pierres dans leur rang pour vous rebâtir, et vos fondements seront de saphirs. Tous vos enfants seront instruits par le Seigneur même, et ils jouiront d'une abondante paix [1] » Les joies que le Rédempteur nous promet, ce sont la connaissance de Dieu et l'abondance de la paix. Le prophète dit : « Je vous donnerai de l'or au lieu d'airain, et de l'argent au lieu de fer, etc [2] » Mais de quel or et de quel argent est-il question ici? Le voici : « On n'entendra plus de violence sur votre territoire, ou de destruction et d'oppression dans vos terres; le salut environnera vos murailles, et les louanges retentiront à vos portes. Vous n'aurez plus le soleil pour vous éclairer pendant le jour, et la clarté de la lune ne luira plus sur vous; mais le Seigneur deviendra votre lumière à jamais [3] » Ainsi donc, il n'y est question que de l'abolition du péché, du salut éternel et de la gloire du paradis. De même, dans un autre endroit, le prophète, dans les termes, suivants, promet le trésor de la sagesse et de la crainte de Dieu : « La foi régnera dans votre temps, la sagesse et la science seront les richesses du salut, et la crainte du Seigneur en sera le trésor [4]. »

4. Le Messie lui-même dit, par la bouche d'Isaïe : « L'esprit du Seigneur est sur moi; car le Seigneur m'a donné l'onction ; il m'a envoyé pour annoncer sa parole à ceux qui sont doux et humbles, pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour prêcher la grâce aux captifs, et la liberté à ceux qui sont dans les chaînes [5] »

1. Ecce ego sternam per ordinem lapides tuos, et fundabo te in sapphiris... Universos filios tuos doctos a Domino, et multitudinem pacis filiis (*Isa.*, LIV, 11, 13).

2. Pro ære afferam aurum, et pro ferro afferam argentum, etc.

3. Non audietur ultra iniquitas in terra tua, vastitas et contritio in terminis tuis, et occupabit salus muros tuos, et portas tuas laudatio. Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te; sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam (*Isa.*, LX, 17 et seq.).

4. Et erit fides in temporibus tuis, divitiæ salutis, sapientia et scientia ; timor Domini ipse est thesaurus ejus (*Isa.*, LX, 6).

5. Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me, ad annun-

Il dit donc qu'il avait sur lui l'Esprit du Seigneur, et que pour cela Dieu l'avait destiné à être le Christ, c'est-à-dire le Roi et le Rédempteur des hommes, pour venir leur annoncer le salut, guérir les infirmes, prêcher le pardon ou la liberté aux captifs et l'ouverture du paradis à ceux à qui il était fermé[1]. » Il donne une année de miséricorde et un jour de vengeance : cette année signifie tout le temps qui doit s'écouler depuis la première venue du Messie jusqu'à la fin du monde, et auquel succédera le jour de la vengeance, c'est-à-dire du jugement dernier, à son second avénement. Jésus-Christ, au temps de sa prédication, lut un jour cette prophétie au milieu des docteurs, ainsi que le rapporte saint Luc (IV, 17 *et seq*), et leur dit qu'il était justement lui-même ce roi de la paix, venu pour établir sur la terre le règne de la miséricôrde, en pardonnant aux pécheurs et en consolant les affligés, faisant allusion par là à l'année du jubilé décrite dans l'*Exode* (XXIII, 11), où tous les esclaves recevaient leur liberté, et toutes les dettes étaient remises; leur faisant observer aussi que, comme le disait la prophétie, il mettrait les affligés en possession de la bienheureuse patrie, avec la couronne sur la tête, au lieu de cendre, et la joie dans le cœur, en compensation des peines et des douleurs qu'ils auront endurées ici-bas; car, dans ce royaume de gloire, des louanges éclatantes seront données aux hommes qui auront persévéré dans la justice, et ils seront éternellement occupés à glorifier le Seigneur[2]. Voilà les biens promis par la venue du Messie, biens tout spirituels et éternels, et non plus temporels.

5. En outre, le prophète Zacharie parle ainsi du Messie : « Sa puissance s'étendra d'une mer à l'autre, et depuis le fleuve jusqu'à l'extrémité du monde. C'est vous aussi, qui, par le sang

tiandum misit me, ut mederer contritis corde, et prædicarem captivis indulgentiam (*ou* libertatem, *selon le texte hébreu*), et clausis apertionem (*Isa.*, LXI, 1).

1. Ut prædicarem annum placabilem Domino, et diem ultionis Deo nostro, ut consolarer omnes lugentes (*Ibid.*, 2).

2. Ut ponerem lugentibus Sion, et darem eis coronam pro cinere, oleum gaudii pro luctu, pallium laudis pro spiritu mœroris, et vocabuntur in ea fortes justitiæ, plantatio Domini ad glorificandum (*Isa.*, LXI, 3).

de votre alliance, avez fait sortir vos captifs du fond de ce lac qui était sans eau [1] » Il est évident ici que ce libérateur devait être sacrifié pour établir par son sang le nouveau pacte de paix entre Dieu et les hommes : telle est la signification des paroles « par le sang de votre alliance, » *in sanguine testamenti tui.* Ainsi, il devait délivrer les captifs du lac où il n'y a pas d'eau, c'est-à-dire, les saints Pères des limbes, ainsi que l'écrit saint Pierre, que Jésus-Christ, étant mort dans sa chair, mais vivifié par l'esprit, alla prêcher aux esprits qui étaient retenus en prison [2] » Et que prêcha-t-il? Le pardon ou la liberté, comme nous l'avons rapporté ci-dessus du prophète Isaïe (LXI, 1). Dans cette prophétie de Zacharie, est dévoilé le sens de toutes les Ecritures qui parlaient du règne futur du Messie, comme devant dominer sur la terre en subjuguant le péché et le démon, non par la force des armes, mais bien par la vertu de ses mérites, et du sacrifice de lui-même qu'il devait offrir à Dieu, afin de le rendre propice et miséricordieux pour le genre humain.

CHAPITRE VII

Prédiction de l'état de pauvreté et d'humiliation où devait vivre le Messie en ce monde.

1. Lorsque dans les Ecritures on parle de la venue du Rédempteur accompagnée de gloire et d'éclat, cela doit s'entendre du second avénement dont Jésus-Christ parlait ainsi a ses disciples : « Le Fils de l'homme viendra dans la gloire de son Père avec ses anges [3] » C'est pour cela qu'il répondit à Pilate qui lui demandait s'il était roi : « Quant à présent, mon royaume n'est pas de ce monde [4]. » Par ces paroles, il faisait

1. Et potestas ejus a mari usque ad mare, et a fluminibus usque ad fines terræ. Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu in quo non est aqua (*Zachar.* IX, 10, 11).
2. In quo et his qui in carcere erant spiritibus prædicavit (I *Petr.*, III, 19).
3. Filius enim hominis venturus est in gloria patris sui cum angelis suis (*Matth.*, XVI, 27).
4. Nunc regnum meum non est hinc (*Jo.*, XVIII, 36).

entendre que le temps n'était pas encore arrivé pour lui de se faire connaître pour roi du monde. Au reste, en parlant du premier avénement, les prophètes expliquent très-clairement que le Messie devait paraître et vivre ici-bas pauvre et humilié. Voici comment s'exprime là-dessus Zacharie : « Fille de Sion, soyez comblée de joie; filles de Jérusalem, poussez des cris d'allégresse : voici votre roi qui vient à vous, ce roi juste qui est le Sauveur. Il est pauvre, et il est monté sur une ânesse et sur le poulain de l'ânesse. Et j'exterminerai les chariots d'Ephraïm et les chevaux de Jérusalem; et les arcs dont on se sert à la guerre seront rompus; et il annoncera la paix aux nations [1] » Le prophète promet une paix universelle aux Juifs, qui sont désignés par *Sion*, et aux Israélites, exprimés par *Ephraïm* (qui était l'une des dix tribus séparées de celle de Juda), ainsi qu'à toutes les autres nations de la terre; mais par quel moyen? par la pauvreté et l'humilité. Il viendra, dit-il, ton roi et ton sauveur, pauvre, paisible, préférant l'âne au cheval et au chariot; c'est-à-dire qu'il préférera l'humilité à l'orgueil, et la simplicité au luxe. A part donc ce roi pauvre et humble, les Hébreux n'avaient point à en attendre un autre pour ce premier avénement, qui parût riche et entouré de faste, parce que ce n'est qu'à ce roi pauvre qu'il a été donné de sauver le monde et d'apporter la paix à tous les peuples. Notre Rédempteur est naturellement le Seigneur du ciel et de la terre, mais il ne veut pas régner comme les autres rois de ce monde; il veut être pauvre, pour nous faire jouir des richesses éternelles, ainsi que l'a écrit l'Apôtre [2].

2. Grotius a prétendu que toutes ces prophéties que nous approprions au Messie se rapportaient à l'histoire contemporaine, dans leur sens propre et littéral, et que c'était seulement

1. Exulta satis, filia Sion; jubila, filia Jerusalem : ecce rex tuus veniet tibi justus, et Salvator : ipse pauper, et ascendens super asinam et super pullum filium asinæ. Et dispergam quadrigam ex Ephraim, et equum de Jerusalem, et dissipabitur arcus belli, et loquetur pacem gentibus (*Zach.*, IX, 9 et seq.).

2. Quoniam propter vos egenus factus est, ut illius inopia vos divites essetis (II *Cor.*, VIII, 9).

dans un sens mystique qu'elles devaient s'entendre de Jésus-Christ; et cette interprétation injuste et mal fondée de Grotius a été adoptée par l'auteur de l'*Examen de la Religion*, chap. VII. Mais Huet fait observer avec raison que beaucoup de ces prophéties ne peuvent s'appliquer qu'à Jésus-Christ. Par exemple, quel est, d'après Zacharie, le roi de Juda qui ait étendu sa domination sur toute la terre[1]? Et à propos du texte exposé ci-dessus, quel roi de Juda a-t-on jamais vu pauvre et monté sur un ânon? Cela ne peut s'appliquer littéralement qu'à Jésus-Christ.

3. De là vient que le Seigneur disait à ses disciples : « Vous savez que les princes des nations dominent sur elles, et que ceux qui sont les plus grands parmi ces peuples les traitent avec empire. Il n'en sera pas ainsi parmi vous; mais que celui qui voudra être le plus grand se fasse votre serviteur, et que celui d'entre vous qui voudra être le premier vous serve comme le dernier de tous[2] » Et avant cela, Dieu l'avait dit par Jérémie, en ces termes : « Que le sage ne se glorifie point dans sa sagesse, ni le fort dans sa force, ni le riche dans ses richesses; mais que celui qui se glorifie mette sa gloire à me connaître et à savoir que je suis le Seigneur, qui fais miséricorde et qui exerce l'équité et la justice sur la terre[3]. »

4. « Un petit enfant nous est né, et un fils nous a été donné, et la puissance du gouvernement a été mise sur son épaule; et il sera appelé l'admirable, le conseiller, Dieu, le fort, le Père du siècle à venir, le prince de la paix[4] » Voilà les qualités du Messie décrites par le prophète, et qui ne se rapportent ni à des

1. Et loquetur pacem gentibus, et potestas ejus a mari usque ad mare, et a fluminibus usque ad fines terræ (*Zach.*, IX, 10).

2. Scitis, quia principes gentium dominantur eorum, etc. Non ita erit inter vos, sed quicumque voluerit inter vos major fieri, sit vester minister, etc. (*Matth.* XX, 25).

3. Non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis : sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me, quia ego sum Dominus, qui facio misericordiam, et judicium et justitiam (*Jer.*, IX, 23).

4. Parvulus enim natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum ejus : et vocabitur nomen ejus admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri sæculi, princeps pacis (*Isa.*, IX, 6).

richesses, ni à des honneurs mondains, mais seulement à des biens de la grâce, spirituels et éternels. Michée avait prédit qu'il devait naître dans un humble hameau, tel qu'était Bethléhem : « Et toi, Bethléhem Ephrata, tu es petite entre toutes les villes de Juda; et cependant, c'est de toi que sortira celui qui doit régner dans Israël, et dont la génération est dès le commencement, dès l'éternité [1] » C'est pour cela que le Seigneur disposa tellement les choses, que, par un ordre de l'empereur, tous les Juifs durent aller se faire inscrire dans le lieu de leur origine, afin que son Fils commençât, dès sa naissance, à paraître dans un état abject, en naissant dans un lieu aussi obscur et aussi pauvre, et pas même dans une maison, mais dans une caverne : si bien que l'ange, quand il annonça aux bergers la naissance du Sauveur, ne leur donna d'autres indices pour le trouver que des signes de pauvreté, une étable, des haillons et une crèche [2]. La persécution que devait souffrir le Messie dès sa première enfance, par la jalousie d'Hérode, qui craignait que Jésus ne lui enlevât son royaume, avait de même été prédite, ainsi que la cruauté de ce roi, qui fit immoler tous les enfants nés dans le courant des deux dernières années aux environs de Bethléhem, comme l'avait annoncé la prophétie de Jérémie : « Une voix a été entendue sur les hauteurs, voix de lamentations, de deuil et de larmes; c'est la voix de Rachel pleurant ses fils, et ne voulant pas être consolée à leur sujet, parce qu'ils ne sont plus [3]. » Le Rédempteur fut donc contraint de se réfugier en Egypte, où, n'étant point connu, il passa son enfance dans ce pays de barbares, pauvre et méprisé. De là il revint par la suite en Judée, conformément à cette autre prophétie d'Osée (XI, 1) : « J'ai appelé mon fils de l'Egypte [4] » C'est ainsi que fut établi

1. Et tu, Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda, ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel, et egressus ejus ab initio, a diebu æternitatis (*Mich.*, V, 2).

2. Invenietis infantem pannis involutum et positum in præsepio (*Luc.*, II, 12).

3. Vox in excelso audita est lamentationis, luctus et fletus, Rachel plorantis filios suos, et nolentis consolari super eis, quia non sunt (*Jer.*, XXXI, 15).

4. Ex Ægypto vocavi filium meum.

le règne de Jésus-Christ : par les contradictions, par la pauvreté, par les humiliations et par les douleurs, ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE VIII

Prédiction des extrêmes douleurs et des ignominies au milieu desquelles le Messie devait mourir.

1. Les prophètes ont clairement prédit que le Messie devait mourir pour délivrer les hommes de la mort éternelle, et les rendre immortels : « Je les arracherai des mains de la mort, je les rachèterai de la mort, » avait dit le Seigneur par Osée : « Mort, je serai ta mort; Enfer, je serai ta désolation [1]. » L'on ne pourrait jamais comprendre comment Jésus-Christ a tué la mort, si l'on n'avait eu sous les yeux un objet dans lequel la mort a reçu son dernier coup, c'est-à-dire, si l'homme, qui était condamné par sa faute à la mort éternelle, n'eût reçu, par le Rédempteur, la grâce de ressusciter à une vie immortelle.

2. Le Messie avait annoncé lui-même, par la bouche de David, comme le rapporte saint Paul (*Hebr.*, x, 15), qu'il devait prendre un corps humain et donner sa vie pour les péchés des hommes : « Vous n'avez point voulu (ô Dieu) d'hostie ni d'oblation, mais vous m'avez formé un corps. Vous n'avez point agréé les holocaustes offerts pour le péché. Alors j'ai dit : Me voici; je viens, selon qu'il est écrit de moi dans le livre, pour faire votre volonté [2]. » Si donc le Messie devait être substitué aux victimes prescrites par la loi, c'est qu'il devait être la victime à immoler, et répandre son sang à la place des animaux, que Dieu ne voulait plus agréer. C'est, en effet, pour cela que le Verbe de Dieu vint au monde, et qu'il prit un corps capable de souffrir et de mourir, afin d'être sacrifié pour le salut des hommes.

1. De manu mortis liberabo eos ; morsus tuus ero, inferne (*Os.*, XIII, 14).
2. Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi. Holocautomata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi : Ecce venio ; in capite libri scriptum est de me, ut faciam, Deus, voluntatem tuam.

§ Ier

Figures de l'ancienne loi qui représentaient cette mort du Messie.

3. Les figures de l'ancienne loi représentèrent tant de siècles d'avance la mort de Jésus-Christ, afin que les hommes attendissent avec un désir plus ardent le grand sacrifice qui devait opérer leur salut. Une de ces principales figures fut celle de l'alliance, scellée du sang des animaux. La cérémonie s'en fit ainsi : Moïse prit la moitié du sang de l'animal destiné pour victime, et la répandit sur l'autel et sur les douze monceaux de pierres qui représentaient les douze tribus d'Israël, en disant : « Ceci est le sang du pacte que Dieu a fait avec vous sur toutes les choses établies dans le volume de la loi [1] » Or, dans ce volume, il y avait des promesses et des menaces. Le peuple promettait obéissance à toutes les choses prescrites par le Seigneur [2] D'un autre côté, le Seigneur, par cette cérémonie, préparait, au moyen du sang du Messie à venir, la rémission des péchés et le remède aux infirmités du peuple. C'est pour cela que l'Apôtre dit que Moïse aspergea le livre même, et tout le peuple, en disant : « Ceci est le sang du testament que Dieu a fait en votre faveur [3] »

« Et presque tout, continue l'Apôtre, se purifie avec le sang d'après la loi, et ce n'est point sans effusion de sang que les péchés sont remis [4]. »

4. Les promesses et les menaces de l'ancienne loi avaient pour objet des biens et des maux temporels ; mais toutes figuraient les promesses et les menaces relatives à l'éternité qui

1. Hic est sanguis fœderis, quod pepigit Dominus vobiscum super cunctis sermonibus his (*Exod.*, XXIV, 8).

2. Omnia, quæ locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes (*Ibid.*, 7).

3. Ipsum quoque librum, et omnem populum aspersit dicens : Hic sanguis testamenti, quod mandavit ad vos Deus.

4. Et omnia pene in sanguine secundum legem mundantur; et sine sanguinis effusione non fit remissio (*Hebr.*, IX, 19, 22).

ont été exprimées dans la nouvelle loi ; et c'est pour cela que saint Paul ajoute : « Il était donc nécessaire que ce qui était la figure des choses célestes fût purifié par le sang des animaux ; mais que les choses célestes fussent elles-mêmes purifiées par d'autres victimes plus excellentes que les premières [1] » Ces victimes charnelles et légales étaient nécessaires pour purifier les emblêmes des choses célestes, c'est-à-dire le tabernacle du testament et tout ce qu'il contenait, qui n'étaient que des emblêmes et des figures de l'Eglise de Jésus-Christ et du nouveau testament. C'est ce que l'apôtre appelle *céleste*, à cause de la céleste victime et de l'héritage promis dans la nouvelle loi. Et tout cela a dû être purifié par des victimes d'un plus grand prix, *melioribus hostiis*, c'est-à-dire avec la chair et le sang de Jésus-Christ qui, après avoir été offert un jour sur la croix, continue encore tous les jours de s'offrir dans l'eucharistie. Il est à remarquer que le volume même de la loi était aspergé de sang; ce qui signifiait la valeur du sang de Jésus-Christ, qui seul peut sanctifier nos bonnes œuvres ; puisque autrement, sans les mérites de cet agneau divin, elles ne pourraient être méritoires de la vie éternelle.

5. Le *serpent d'airain* fut aussi la figure du sacrifice offert par Jésus-Christ sur la croix. Le peuple hébreu s'étant révolté contre Moïse et contre Dieu même, en fut puni par les morsures de certains serpents de feu, qui en firent périr un grand nombre. Mais Moïse ayant intercédé, le Seigneur ordonna qu'on élevât sur un poteau un serpent d'airain, afin que ceux qui avaient été mordus fussent guéris en le regardant (*Num.*, XXI, 8). Il est évident que ce serpent était la figure de Jésus-Christ, qui a pris la forme d'un pécheur, quoiqu'il fût exempt de péché, et qui, par sa mort, nous a procuré le moyen de ne point mourir. En sorte que quiconque, avec foi et avec amour, le regarde sacrifié sur la croix, est sûr de trouver le salut. « De même que Moïse a élevé le serpent d'airain dans le désert, ainsi le Fils de l'homme doit-il être élevé, afin que quiconque croit

1. Necesse est ergo exemplaria quidem cœlestium his mundari : ipsa autem cœlestia melioribus hostiis quam istis (*Hebr.*, VI, 23).

en lui ne périsse point, mais, au contraire, ait la vie éternelle, » a dit Jésus-Christ lui-même [1].

6. Une autre figure était le sacrifice que l'on faisait en expiation des péchés, quand le crime était public quant au prêtre, ou général quant au peuple. Alors le prêtre sacrificateur et les anciens du peuple mettaient les mains sur la tête de la victime qui devait être offerte en leur nom. Le prêtre trempait son doigt dans le sang de la victime, et il en aspergeait sept fois le voile qui était suspendu devant le Saint des saints (*Levit.*, VI, 5 *et seq.*). L'imposition des mains signifiait que les assistants étaient dignes de mort, et qu'ils priaient Dieu de rejeter sur cette victime la peine qu'ils avaient méritée. Mais le prêtre ne pénétrait pas dans le sanctuaire au-delà du voile; il se bornait à jeter quelques gouttes de ce sang contre le voile. Cela signifiait que Dieu ne pouvait être apaisé par le sang de cette victime, et qu'il ne leur promettait rien de plus, par ce moyen, que l'espérance d'une rémission future, au moyen d'un sang d'une vertu plus efficace, et d'un prêtre d'une plus grande sainteté.

7 Une autre figure encore fut celle du *bouc émissaire*. Au jour de l'expiation générale, le dixième du septième mois, appelé *tisri*, tout le peuple hébreu s'accusait publiquement comme coupable, tant en son nom qu'en celui de ses pères depuis le commencement du monde; et c'était un délit digne de mort que de ne pas prendre part à cette cérémonie de repentir [2] Un des sacrifices que l'on faisait pour cette pénitence, était de prendre un bouc qu'on appelait *bouc émissaire*, sur la tête duquel le souverain pontife imposait les mains au nom de tout le peuple, et, les tenant ainsi étendues, il s'accusait de tous les péchés d'Israël, et il demandait à Dieu de vouloir bien les imputer à cet animal, qu'ils abandonnaient à la colère céleste. Après cela, on laissait le bouc s'enfoncer dans un désert, après l'avoir

1. Sicut Moïses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam (*Jo.*, III, 14).

2. Omnis anima quæ afflicta non fuerit die hac, peribit de populis suis *Levit.*, XXIII, 29).

chargé de tous les anathèmes que méritait le peuple (*Lev.*, XVI, 5 *et seq.*). Ce bouc figurait Jésus-Christ, qui, quoique innocent, devait, pour nos péchés, être chargé d'opprobres et de malédictions [1], afin de procurer aux hommes la bénédiction, au lieu de la malédiction qu'ils avaient méritée.

§ II.

De la passion du Messie, clairement prédite par Isaïe, au chapitre LIII.

8. C'est avec raison que saint Jérôme a dit, dans sa préface sur Isaïe, que ce prophète mérite d'être appelé évangéliste plutôt encore que prophète [2], dans ce qu'il dit de notre Rédempteur. En effet, on lit dans Isaïe la naissance du Messie d'une Vierge (VII, 14) ; l'adoration des Mages (LX, 60) ; la fuite de Jésus en Egypte (XVI, 1) ; la gloire de son sépulcre (XI, 10) ; l'établissement de l'Eglise chrétienne sur les ruines de l'idolâtrie (II, 17 *et.* 18). Au chapitre LIII, on y lit spécialement, et d'une manière évidente, les douleurs, les ignominies et la mort de Jésus-Christ. La prophétie commence par prédire le peu de croyance que rencontrerait, parmi les hommes, l'œuvre d'une si grande miséricorde [3]. « Qui croira à cette prophétie que j'ai apprise de Dieu? Qui parviendra à comprendre la puissance du bras divin dans l'opération du salut des hommes? » Saint Jean dit que cette prédiction du prophète se vérifia lorsque les Juifs virent tant de miracles de Jésus-Christ, et que, malgré cela, ils ne voulurent jamais croire en lui [4]

9. Le prophète continue : « Il était sans beauté, et il avait perdu toute splendeur. Nous l'avons vu, mais nous n'avons pu le reconnaître ; c'est pour cela que nous avons désiré le voir

1. Factus pro nobis maledictum (*Gal.*, III, 13).

2. Non tam propheta dicendus sit, quam evangelista.

3. Quis credidit auditui nostro, et brachium Domini cui revelatum est?

1. Cum autem tanta signa fecisset (*Jesus*) coram eis, non credebant in eum, ut sermo Isaiæ prophetæ impleretur, qui dixit : Domine, quis credidit auditui nostro? et brachium Domini cui revelatum est (*Jo.*, XII, 37 et 38).

sous un meilleur aspect. Il nous a semblé méprisable et le plus vil des hommes : il nous paraissait comme un homme de douleurs, qui souffre autant qu'on peut souffrir sur cette terre. Sa figure était cachée (le texte hébreu dit, *abscondens faciem a se*, comme s'il disait : Il cache sa figure, ayant honte de soi-même); c'est pour cela que nous ne l'avons pas reconnu pour ce qu'il était [1] »

10. « Il a véritablement pris sur soi nos faiblesses ; il s'est chargé des douleurs qui devaient être notre partage, et nous l'avons regardé comme un lépreux (à cause des plaies nombreuses qu'on lui a faites), et comme un homme châtié et humilié de Dieu [2] »

« Il a voulu être couvert de plaies pour nos péchés, et déchiré pour nos scélératesses. Il a pris pour lui la pénitence qui devait nous réconcilier avec Dieu, et nous avons été guéris par ses meurtrissures. Malheureux que nous étions ! nous nous étions égarés comme de pauvres brebis : chacun avait perdu sa voie en suivant ses propres désirs ; et Dieu lui a imposé, comme un lourd fardeau, l'obligation de satisfaire pour tous ces crimes [3]. »

11. « Il a été immolé, parce qu'il l'a voulu, etc. [4] » Ce texte est cité par saint Luc, dans les Actes des Apôtres (VIII, 42). Le Fils de Dieu s'est offert volontairement à souffrir et à mourir pour nous, sans se plaindre dans les tourments qu'il a

1. Non erat species ei, neque decor ; et vidimus eum, et non erat aspectus, et desideravimus eum. Despectum et novissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitatem, et quasi absconditus vultus ejus, et despectus, unde nec reputavimus eum (*Isa.*, LIII, 2 et 3).

2. Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit : et nos putavimus eum quasi leprosum, et percussum a Deo, et humiliatum (*Ibid.*, 4).

3. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra; disciplina pacis nostræ super eum, et livore ejus sanati sumus. Omnes nos quasi oves erravimus, unusquisque in viam suam declinavit, et posuit Deus in eo iniquitatem omnium nostrum (*Ibid.*, 5 et 6).

4. Oblatus est, quia ipse voluit, et non aperuit os suum : sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum (*Ibid.*, 7).

endurés ; il s'est fait conduire à la mort comme une brebis se laisse mener à la boucherie, et il a gardé le silence devant ses bourreaux, comme un agneau sous la main du berger qui le tond.

Ajoutez encore ce que le Messie dit ailleurs par la voix d'Isaïe (L, 6). « J'ai donné mon corps à mes persécuteurs et mes joues à ceux qui les ont déchirées, et je n'ai pas détourné le visage de ceux qui m'ont injurié et insulté par des crachats [1] » C'est comme s'il disait (ainsi que l'a observé saint Jérôme en commentant ce verset) : Je n'ai épargné ni fatigues ni douleurs pour racheter les hommes. Ce texte fait allusion à ce qu'a dû écrire dans la suite saint Matthieu (XXVI, 27), qu'on lui cracha au visage, qu'on le frappa à coups de poings, qu'on l'accabla de soufflets [2]

12. « Il a été enlevé du monde, et condamné à la mort par une sentence inique. Qui pourra raconter la grandeur de son origine ? » Si l'on considère sa nature divine, il est consubstantiel au Père ; si sa nature humaine, il surpasse en noblesse tout le reste des hommes, car il est le roi du ciel et de la terre.

Et pourtant cet homme-Dieu « a été privé de la vie » par l'iniquité des hommes ! Mais vous, Père éternel, comment l'avez-vous permis ? Le Seigneur répond : « C'est moi qui l'ai frappé pour la perfidie de mon peuple [3], » et j'ai permis que ses ennemis le maltraitassent et le missent à mort.

« Mais la conversion des impies sera le fruit de sa mort et de sa sépulture ; et, par la vertu de sa mort, il enrichira son peuple, parce qu'il a été innocent, et qu'il n'a jamais trompé personne ; et pourtant le Seigneur a voulu le voir consumé par les souffrances [4]. »

1. Corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus : faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me. *Les Septante disent* : Dorsum meum dedi in flagella.

2. Tunc expuerunt in faciem ejus, et colaphis eum cæciderunt : alii autem palmas in faciem ejus dederunt.

3. De angustia et de judicio sublatus est. Generationem ejus quis enarrabit ? Quia abscissus est de terra viventium ; propter scelus populi mei percussi eum (*Isa.*, LIII, 3).

4. Et dabit impios pro sepultura, et divitem pro morte sua, eo quod iniquitatem non fecerit, neque dolus fuerit in ore ejus, et Dominus voluit conterere eum in infirmitate (*Ibid.*, 9 et 10).

Après qu'il aura donné sa vie pour les péchés d'autrui, il verra que sa mort aura enfanté une longue postérité, et procuré l'accomplissement des desseins de Dieu. Il verra le fruit des souffrances de son âme, et il en sera content et satisfait. Etant juste lui-même, mon serviteur (c'est Dieu qui parle) en amènera beaucoup par sa doctrine à pratiquer la justice, et il portera le poids de leurs fautes. C'est pour cela que je lui donnerai beaucoup de nations, et il acquerra la dépouille des forts (c'est-à-dire des démons qui auparavant dominaient sur le genre humain) ; et cela, pour avoir sacrifié sa vie, et avoir consenti à être placé parmi les scélérats, en prenant sur soi les péchés des autres, et en priant pour les pécheurs [1] »

14. Voltaire, quoique, dans un autre endroit, il se rallie à l'opinion commune, s'est efforcé néanmoins, dans son commentaire d'Isaïe, au chapitre LIII, d'en appliquer le sens, non à la personne du Messie, mais à celle de Jérémie; mais d'autres ont bien su le réfuter. Les maux de Jérémie se réduisent à un emprisonnement (*Jer.*, XXXVII, 14) dont il finit par être délivré (*Jer.*, XL, 1, 16). On ne peut donc pas l'appeler *novissimus virorum,* comme on a pu le dire du Messie. Ce ne fut pas non plus par l'effet de la violence qu'il perdit la vie, ainsi qu'Isaïe le prédit de Jésus-Christ : *Abscissus est de terra viventium.* Jérémie ne souffrit certainement pas pour expier les péchés de son peuple, et encore moins de tous les hommes ; au contraire, Isaïe dit de Jésus-Christ, que le Seigneur l'a chargé de l'iniquité de nous tous : *Et posuit Deus in eo iniquitatem omnium nostrum.* Ce n'est pas Jérémie qui nous a délivrés de nos maux, mais nous en avons été guéris par les souffrances de Jésus-Christ : *Livore ejus sanati sumus.* Jérémie priait le roi Sédécias de ne pas le renvoyer dans la maison de son secrétaire Jonathan, de

1. Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur. Pro eo quod laboravit anima ejus, videbit et saturabitur. In scientia sua justificabit ipse justus servus meus multos, et iniquitates eorum ipse portabit. Ideo dispertiam ei plurimos, et fortium dividet spolia, pro eo quod tradidit in mortem animam suam ; et cum sceleratis reputatus est : et ipse peccata multorum tulit, et pro transgressoribus rogavit (*Isa.*, LIII, 10, 11 et 12).

peur qu'il n'y trouvât la mort [1] Au lieu que le Messie s'offrit lui-même à la mort : *Oblatus est, quia ipse voluit.* Et ailleurs : *Tradidit in mortem animam suam.* Comment est-il possible qu'un chrétien préfère sa propre interprétation à celle des Evangélistes, des Apôtres, et de tant d'autres disciples de Jésus-Christ ? Nous avons déjà rapporté le texte d'Isaïe : *Quis credidit auditui nostro, etc.*, que saint Jean a cité à son tour (XII, 38), pour mettre en évidence l'incrédulité des Juifs. Saint Matthieu applique le même chapitre d'Isaïe à la personne de Jésus-Christ : *Ut adimpleretur, quod dictum est per Isaiam prophetam dicentem : Ipse infirmitates nostras accepit, et œgrotationes nostras portavit* (*Matth.*, VIII, 17). Saint Marc a dit, de son coté : *Et impleta est scriptura quæ dicit : Et cum iniquis reputatus est* (*Marc,* XV, 28). Saint Paul a écrit de même : *Christus mortuus est pro peccatis nostris, secundum scripturas* (I *Cor.*, XV, 3). Et enfin saint Pierre a dit de Jésus-Christ : *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus* (I *Petr.*, II, 2) : ce qui est la reproduction du passage d'Isaïe rapporté ci-dessus. Mais le texte que nous avons des Actes des Apôtres (X, 34 et 35) est encore plus formel ; il y est dit que le disciple saint Philippe ayant été conduit par le Saint-Esprit pour instruire l'eunuque de la reine Candace, celui-ci l'interrogea sur ce qu'avait voulu dire Isaïe dans cette prophétie : *Obsecro te, de quo propheta dicit hoc?* Et saint Philippe (comme le raconte saint Luc) se mit à lui faire connaître Jésus-Christ en commençant par lui expliquer ce texte : *Aperiens os suum, et incipiens a scriptura ista, evangelizavit illi Jesum.* Il dit *incipiens,* parce que, pour confirmer ce témoignage, il produisit les autres Ecritures.

15. Quelques Juifs ont dit que, dans le chapitre LIII, tout à l'heure cité, il était question non pas du Messie, mais du peuple juif, et des mauvais traitements que les Romains lui ont fait essuyer. Mais une telle prétention est absurde ; car il n'y est question que d'un homme de douleurs, juste et sans péché ; est-ce que ces conditions conviennent au peuple juif ? En outre, il

1. Domine mi rex, ne remittas me in domum Jonatham scribæ, ne moriar ibi (*Jerem.*, XXXVII, 19).

y est dit : *Propter scelus populi mei percussi eum.* Quelle serait cette manière de parler, que le peuple a été frappé à cause des péchés du peuple ? Il y est dit encore : *Quasi agnus coram tondente se obmutescet.* Comment cela peut-il se rapporter au peuple juif, qui usa des plus grandes violences contre les Romains qui voulaient le subjuguer? Hugues Grotius, dans son célèbre ouvrage *De verit. Relig Christ.*, lib. V, § 19, rapporte que les anciens Juifs eux-mêmes ne purent nier qu'Isaïe, dans ce chapitre LIII, ait voulu parler du Messie ; ils tâchèrent seulement d'en détourner le sens, en attribuant maladroitement les douleurs et les ignominies du Messie, prédites par Isaïe, aux ennemis des Juifs mêmes, sans pourtant perdre de vue le Messie. Mais les Juifs modernes, voyant que cette interprétation était totalement opposée au sens véritable, ont imité Voltaire en supprimant ce passage, pour l'appliquer tout entier à Jérémie. Ainsi n'ont-ils fait que montrer davantage leur haine contre Jésus-Christ et les Apôtres ; car, comme nous l'avons vu, il est évident qu'Isaïe, dans ce texte, n'a voulu parler que du Christ. C'est donc avec raison que l'empereur Constantin leur dit, dans la célèbre dispute que le pape saint Sylvestre soutint à Rome contre les rabbins, ainsi que le rapporte Cédrénus : « Si cela se trouve dans vos livres, c'est vainement que vous contestez, vous autres Juifs, ce qui concerne les souffrances qu'a endurées le Christ, et qu'on a vues s'accomplir en sa personne dans l'ordre où elles avaient été prédites[1] » Au surplus, quoique Grotius ait cherché maintes fois à détourner les prophéties qui parlent du Messie, en les appliquant à d'autres personnes ; cependant, arrivé au chapitre LIII d'Isaïe, cet hérétique n'a pu s'empêcher de convenir lui-même qu'on ne pouvait l'entendre que de Jésus-Christ, et voici ses paroles : « Qui d'entre les rois ou les prophètes pourrait-on nommer, à qui convienne ce que dit Isaïe dans ce chapitre ? Aucun, sans contredit[2]. »

1. Si hæc vestris continentur libris, frustra, Judæi, contradicitis, ob ea quæ passus est Christus : Quæ, quo ordine prædicta, in Christo completa sunt.
2. Quis potest nominari aut regum aut prophetarum, in quem hæc congruant? Nemo sane. *De ver. Christ. rel.*, lib. V, § 19.

16. Que ce soit du Messie qu'Isaïe ait parlé dans le chapitre LIII, c'est ce qui résulte encore des deux précédents, où il parlait certainement du Messie, comme au chapitre LII, où il disait de la part de Dieu : « Il viendra un jour où mon peuple connaîtra mon nom : moi qui parlais, me voici présent, etc... Le Seigneur a consolé son peuple, et il a racheté Jérusalem [1] » Et, au verset 10, il ajoute : « Toutes les régions de la terre verront le Sauveur que notre Dieu doit nous envoyer [2] » Et plus particulièrement au verset 14 : « Il paraîtra sans gloire devant les hommes [3] » Et, dans le chapitre LI, il dit : « Mon juste est proche, mon Sauveur va paraître [4]. » Or, si ce que dit Isaïe dans les deux chapitres LI et LII ne peut pas se rapporter à d'autres, de même on ne peut pas dire que, dans le chapitre LIII, il n'est pas question du Messie.

17. David avait déjà prédit que notre Sauveur serait dépouillé de ses vêtements, et que, dans cet état de nudité, on lui clouerait sur la croix les mains et les pieds : « Ils ont percé mes mains et mes pieds, ils pourraient compter mes os ; leurs yeux se repaissent de ce spectacle. Ils se sont partagé mes vêtements, et ils ont jeté le sort sur ma robe [5] » Ce texte de David a été mentionné par saint Matthieu (XXVII, 35) et par saint Jean (XIX, 23), à l'endroit où ces évangélistes racontent la mort de Jésus-Christ. Quelques Juifs ont cherché à détourner le mot *foderunt* à un sens différent ; mais nous voyons qu'outre la Vulgate, les Septante et les versions de saint Jérôme et d'Origène l'ont interprété de la même manière ; les versions arabe, syriaque et éthiopienne sont également d'accord sur ce point. La chaldéenne dit *momorderunt*, qui signifie presque la

1. Sciet populus meus nomen meum in die illa, quia ego ipse qui loquebar, ecce adsum, etc. Quia consolatus est Dominus populum suum, redemit Jerusalem (*Isaias*, LII, 6 et 9).
2. Videbunt omnes fines terræ salutare Dei nostri.
3. Sic inglorius erit inter viros aspectus ejus.
4. Prope est justus meus, egressus est salvator meus (*Isa.*, LI, 5).
5. Foderunt manus meos, et pedes meas : dinumeraverunt omnia ossa mea. Ipsi vero consideraverunt et inspexerunt me ; diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem (*Ps.* XXI, 18 et 19).

même chose ; en outre, ce sens nous est confirmé par la prophétie de Zacharie (*a*).

18. David, dans le psaume XXI déjà cité (8 et 9), dit que Jésus-Christ devait mourir méprisé et blasphémé par les Juifs et par les soldats : « Tous ceux qui me voient m'insultent en souriant; ils ouvrent leurs lèvres avec mépris et branlent la tête. Il compte, disent-ils, sur le Seigneur ; que le Seigneur le délivre ; qu'il vienne le sauver, puisqu'il l'aime[1] » C'est à quoi fait allusion saint Matthieu : « Ceux qui passaient par là, le blasphémaient en branlant la tête, et disaient : Toi qui détruis le temple de Dieu, et qui le rebâtis en trois jours, que ne te sauves-tu toi-même? Si tu es le fils de Dieu, descends de la croix. Les princes des prêtres se moquaient aussi de lui, avec les scribes et les sénateurs, en disant :. Il a sauvé les autres, et il ne saurait se sauver lui-même. S'il est le roi d'Israël, qu'il descende présentement de la croix, et nous croirons en lui. Il met sa confiance en Dieu : si donc Dieu l'aime, qu'il le délivre maintenant ; car il a dit : Je suis le fils de Dieu[2] » Daniel et David ont aussi prédit que le Messie devait mourir abandonné de tous, sans qu'il y eût personne pour le consoler. Daniel dit : « Le Christ sera mis à mort, et le peuple qui le reniera ne sera plus son peuple[3]. » Le texte

1. Omnes videntes me, deriserunt me; locuti sunt labiis, et moverunt caput : Speravit in Domino eripiat eum : salvum faciat eum, quoniam vult eum.

2. Prætereuntes autem blasphemabant eum moventes capita sua, et dicentes : Vah, qui destruis templum Dei, et in triduo illud reædificas, salva temetipsum ; si filius Dei es, descende de cruce. Similiter et principes sacerdotum illudentes cum scribis et senioribus, dicebant : Alios salvos fecit, seipsum non potest salvum facere. Si rex Israel est, descendat nunc de cruce, et credimus ei ; confidit in Deo, liberet nunc, si vult, eum ; dixit enim : quia filius Dei sum. (*Matth.* XXVII, 39-43).

3. Occidetur Christus, et non erit ejus populus, qui eum negaturus est (IX,26).

a). On lit dans le *Psaume* XVC, au vers. 10 : « Dicite in gentibus, quia Dominus regnavit. » Saint Augustin (*Enarr. in Ps.*) y lisait de plus ces deux autres mots : « *a ligno*, » dont saint Justin (*contra Tryphon.*) reprochait aux Juifs d'avoir supprimé l'équivalent dans les Septante, où il ne se trouve plus effectivement, pas plus que dans l'hébreu. D'autres Pères, ajoute ici saint Alphonse, à savoir Tertullien, saint Cyprien, saint Léon, Lactance Arnobe, Cassiodore et l'ancien psautier romain, ont cité ce passage de la même manière que saint Augustin. Voir le commentaire de Bellarmin et la Bible de Vence. (*Note de l'éditeur.*)

hébreu porte simplement: *Et nemo ipsius*(*a*). David, à son tour, s'exprime ainsi: « J'ai attendu quelqu'un qui compatît à mes peines, mais en vain; j'ai cherché un consolateur, mais je n'en ai trouvé aucun[1] »

19. David a prédit aussi que Jésus-Christ serait abandonné sur la croix, ainsi que le dit saint Matthieu (XXVII, 46) en ces termes: « Jésus s'écria d'une voix forte: *Eli*, *Eli*, *lamma sabacthani*, c'est-à-dire: Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?[2] » Or, telles avaient été les paroles de David: « Mon Dieu, mon Dieu, jetez sur moi vos regards; pourquoi me délaissez-vous? Pourquoi, malgré mes cris, ma délivrance est-elle éloignée[3]? » Comme s'il eût voulu dire: Mon Dieu, vous m'avez ôté toute consolation, parce que les crimes des hommes, dont je me suis chargé pour les expier, s'opposent à mon salut, c'est-à-dire qu'ils m'empêchent d'être délivré de ces douleurs qui m'oppriment. Saint Ambroise (*in Luc*, lib. X) s'exprime ainsi: « Le Christ, qui n'avait personnellement aucun sujet de s'affliger, s'est affligé pour moi, et, écartant les jouissances éternellement inhérentes à sa divinité, il consent à ressentir les ennuis de ma nature infirme[4]. » Saint Augustin dit aussi (serm. LXXVII, num. 11.): « Il met sa divinité à l'écart, c'est-à-dire, pour ainsi parler, en séquestre, il cache, en un mot, ce qui lui appartient en propre, pour ne laisser voir en lui que les infirmités dont il avait accepté la charge[5], » c'est-à-dire l'obligation de satisfaire pour nos péchés.

20. Les Juifs ont horreur de reconnaître et d'adorer Jésus-Christ pour leur sauveur, parce qu'il a subi une mort cruelle et igno-

1. Et sustinui, qui simul contristaretur, et non fuit; et qui consolaretur, et non inveni. (*Psalm.* LVIII, 21).

2. Clamavit Jesus voce magna, dicens: Eli, Eli, lamma sabacthani: hoc est: Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?

3. Deus meus, Deus meus, respice in me: quare me dereliquisti? Longe a salute mea verba delictorum meorum (*Psal.* XXI, 2).

4. Pro me doluit Christus, qui pro se nihil habuit, quod doleret, et sequestrata delectatione divinitatis æternæ, tædio meæ infirmitatis afficitur.

5. Seponit divinitatem, id est, quodammodo sequestrat, hoc est, occultat quod suum erat, apparet quod acceperat.

a). Ou bien: « et non ei. » (*Note de l'éditeur*).

minieuse. Mais si Jésus-Christ était mort d'une mort tranquille et glorieuse, nous ne pourrions pas espérer de lui notre salut, puisque le Sauveur qui nous avait été promis par les Ecritures devait mourir dans l'ignominie, dans les douleurs, comme l'avait dit Jérémie [1], et être traité comme le dernier des hommes, ainsi que nous avons vu que l'a dit Isaïe [2]. C'est ainsi que la sainte Eglise et les Evangélistes nous représentent le Messie expirant au milieu d'une mer de douleurs et d'ignominies ; donc ce n'est que de ce seul Sauveur que nous pouvons et devons attendre notre salut avec confiance.

21. Avant que les Juifs eussent vu l'accomplissement des prédictions faites par les prophètes sur la venue, les actions et la mort du Messie, il semblerait qu'ils fussent plus dignes d'excuse; mais depuis qu'ils ont vu se réaliser tous ces oracles avec toutes les circonstances annoncées, ils auraient dû se rendre à la vérité connue, comme le firent ces disciples dont saint Jean (XII, 16) a dit : « Ses disciples ne comprirent pas d'abord ces choses ; mais quand Jésus fut entré dans sa gloire, ils se souvinrent alors que ces choses avaient été écrites de lui, etc. [3] » Pour les Juifs qui s'obstinent dans leur aveuglement, la croix de Jésus-Christ est un scandale ; de même que, dans un autre temps, elle était une folie pour les païens. Mais, de nos jours, l'idolâtrie est presque partout détruite, et l'on adore la croix par toute la terre. En tous lieux, on ne connaît, on n'admet d'autre Messie que le Crucifié, si longtemps attendu et annoncé par les prophètes.

CHAPITRE IX

La conversion des gentils prouve la vérité des Ecritures, et que Jésus-Christ est le véritable Messie promis.

1. Les prophètes avaient prédit que le Messie éclairerait et

1. Satiabitur opprobriis (*Thren.*, III, 30).
2. Et vidimus eum... despectum et novissimum virorum, virum dolorum (*Isa.*, LIII, 2 et 3).
3. Hæc non cognoverunt discipuli ejus primum ; sed quando glorificatus est Jesus, tunc recordati sunt, quia hæc erant scripta de eo, etc.

sauverait non-seulemont les Juifs, mais aussi les gentils. Voici en quels termes en parle Isaïe: « Je ne me tairai pas pour le bien de Sion et de Jérusalem, jusqu'à ce que son soleil de justice se lève sur elle, et que son Sauveur y répande sa lumière comme une lampe ardente [1] Et alors, ô Sion, les peuples verront ton Juste, et tous les rois la majesté de ton prince. Tu seras appelée d'un nom nouveau, et que Dieu même t'imposera de sa bouche [2].» Ce nouveau nom est celui qui est exprimé dans le quatrième verset : « Tu ne seras plus appelée l'abandonnée, mais tu seras appelée ma complaisance et mes délices [3], » suivant l'explication de saint Jérôme ; car, dit-il, les Juifs ont coutume d'appeler les choses par allusion à certains faits.

2. Ailleurs, le Seigneur dit par le même prophète : « Voici le serviteur qui m'est agréable. » Et, se retournant vers le Messie lui-même, il lui dit: « Je t'ai destiné à être le médiateur de mon peuple et la lumière des nations, afin que tu ouvres les yeux des aveugles, et que tu délivres de prison celui qui gît enchaîné dans les ténèbres [4]. « Plus loin, parlant encore au Messie, il dit : « C'est peu de t'avoir chargé de rétablir les tribus d'Israël, et de procurer le retour de ceux que je me suis réservés parmi mon peuple : je t'ai donné pour lumière aux nations, et pour opérer le salut du monde entier [5] » Dieu dit : *salus mea*, comme si le salut des hommes était le sien propre.

3. Néanmoins le Messie devait commencer par la conversion de son peuple juif, auquel principalement il avait été envoyé, comme il le dit à la femme chananéenne : « Je n'ai été envoyé

1. Propter Sion non tacebo, et propter Jerusalem non quiescam, donec egrediatur ut splendor Justus ejus, et Salvator ejus ut lampas accendatur (*Isa.*, LXII, 1).

2. Et videbunt gentes justum tuum : et vocabitur tibi nomen novum, quod os Domini nominabit (*Ibid.*, 2).

3. Non vocaberis ultra derelicta, sed vocaberis voluntas mea in ea.

4. Ecce servus meus, suscipiam eum, etc. Dedi te in fœdus populi, in lucem gentium : ut aperires oculos cæcorum, ut educeres de conclusione vinctum, de domo carceris sedentes in tenebris. (*Is.*, XLII, 1 et 7).

5. Parum est, ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Israel et fæces (*Hebr.*, servatos) Israel convertendas. Ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ (XLI, 6).

qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël [1]. » Mais le Seigneur avait prédit par la bouche de David, qu'après avoir été méconnu des Juifs, ils s'occuperaient de convertir les gentils, qui se soumettraient à lui, par l'obéissance à ses lois : « Vous, ô mon Père! vous me délivrerez de ce peuple qui ne cesse de me contredire, et vous m'établirez chef des gentils. Des peuples que je ne connais pas jusqu'ici me serviront, et m'obéiront sur ce qu'ils auront entendu dire de moi et de ma doctrine [2]. » Ici il est évidemment prédit que les gentils devaient se convertir, non par la bouche du Messie, mais par l'œuvre de ses disciples, après sa mort. C'est ce que signifient aussi ces paroles d'Isaïe sur le Messie : « Voilà que vous appellerez une nation qui vous est inconnue, et les peuples qui ne vous connaissaient point, accourront à vous [3]. » Ailleurs Isaïe dit encore (LXVI, 19) : Un temps viendra où je rassemblerai les gentils de toutes langues; ils verront ma gloire. Je mettrai un signe (le don des miracles) sur ceux qui se sauveront (en croyant en moi), et je les enverrai parmi les nations même d'outre-mer; ils y gagneront beaucoup de frères qu'ils offriront à Dieu en hommage. Parmi ceux-ci, je me choisirai des prêtres et des lévites [4] »

4. Voyons maintenant l'état présent du monde, afin de nous assurer si le Messie est venu. Tant de nations, qui auparavant adoraient les idoles, adorent présentement le vrai Dieu. Quel a été l'auteur de cette conversion, si ce n'est le Messie, à qui cette œuvre était réservée pour prouver en même temps la vérité de sa venue? Il se trouve pourtant des écrivains chrétiens, mais

1. Non sum missus, nisi ad oves, quæ perierunt, domus Israel (*Matth.*, XV, 24).

2. Eripies me de contradictionibus populi; constitues me in caput gentium. Populus quem non cognovi, servivit mihi (*Psalm.* XVII, 44, 45).

3. Gentem quam nesciebas vocabis, et gentes, quæ te non cognoverunt, ad te current (*Isa.*, XXXV, 5).

4. Venio ut congregem cum omnibus gentibus et linguis; et venient et videbunt gloriam meam. Et ponam in eis signum, et mittam ex eis, qui salvati fuerint, ad gentes in mare, in Africam et Lydiam; Italiam et Græciam, etc., ad eos qui non audierunt de me, etc., et adducent omnes fratres vestros de cunctis gentibus donum Domino, etc. Et assumam ex eis in sacerdotes et levitas, dicit Dominus.

chrétiens seulement de nom, qui appliquent ces prophéties, les uns à David, ou à Salomon, ou à Jérémie, d'autres à Onias, ou à Cyrus, ou à Judas Machabée, etc., comme l'a fait Grotius (*in Matth.* I, 22), sorti, on le sait, de la secte des sociniens, qui ont renouvelé la doctrine impie des marcionites et des manichéens. Mais d'autres docteurs habiles et vraiment chrétiens, sans parler de Huet (*Démonstr. évang.*), de Bossuet (*Dissert. sur la crit. de Grotius*), et du père Baltus (*Défense des prophéties contre Grotius*), ont démontré jusqu'à l'évidence la fausseté des interprétations bizarres des hérétiques, contraires d'ailleurs au sentiment commun des rabbins, de la synagogue, des saints Pères, des apôtres, de Jésus-Christ lui-même, qui a dit : « Il est nécessaire que tout ce qui a été écrit à mon sujet dans la loi de Moïse, dans les prophéties et dans les psaumes, ait son accomplissement[1] » Si donc Jésus-Christ n'avait pas été envoyé de Dieu, et le vrai Dieu, on devrait dire qu'il eût été un grand insensé ou un scélérat. Un grand *insensé*, car quelle plus grande folie que celle de vouloir introduire une nouvelle religion, contraire à Dieu, puisqu'il n'y a pas de chose plus odieuse à Dieu que le culte d'un faux Dieu; contraire à la nature corrompue des hommes, puisque la religion chrétienne fait une guerre implacable à la concupiscence humaine; contraire aussi aux démons, puisqu'elle s'oppose à leur culte et à tous les vices qu'ils travaillent à propager. Et pourtant Jésus-Christ a montré une telle sagesse, que des foules entières, pour le seul plaisir de l'entendre, oubliaient même de manger, et que les docteurs mêmes de la loi étaient extasiés et confondus. Ou bien il eût été un grand *scélérat*, en s'attribuant, comme il le faisait, la qualité de vrai Fils de Dieu, crime plus énorme en ce cas que celui de Lucifer, qui n'avait pas eu une si haute prétention : et pourtant les vertus de Jésus-Christ obligeaient tout le monde à le reconnaître pour un saint; et ses ennemis eux-mêmes, pour le faire condamner, ne trouvèrent rien à lui opposer devant Pilate que des mensonges et des calomnies. Jésus-Christ a donc été le vrai Messie,

1. Quoniam necesse est impleri omnia quæ scripta sunt in lege Moysi, et prophetis, et psalmis de me (*Luc.*, XXIV, 44).

comme il est vrai Dieu; et de même qu'il commença par propager par lui-même sa loi dans la Judée, ainsi, par sa vertu divine, il a continué à la propager au moyen de ses disciples, et avec plus de fruit encore, puisque ce fut depuis sa mort que la foi chrétienne se répandit, et s'établit dans le monde entier, et même à Rome, où était alors le siége principal de toutes les impiétés. Mais il faut nous arrêter ici à considérer quelle forte preuve la conversion des gentils nous offre et de la venue du Messie, et de la vérité de la religion chrétienne; ce que nous ferons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE X

La conversion des gentils confirme puissamment la venue du Messie et la vérité de la religion chrétienne.

1. La conversion des gentils est certainement une grande preuve de la religion chrétienne, par les admirables circonstances qui l'accompagnèrent, et qui démontrent qu'elle n'a pu être l'ouvrage que de la puissance de Dieu. En premier lieu, il faut considérer les difficultés inhérentes à la nouvelle loi qui était prêchée; loi qui enseignait des choses difficiles à croire, des mystères incompréhensibles à l'esprit humain, tels que celui de la sainte Trinité, qui nous oblige à croire que, bien qu'il y ait trois Personnes divines, ces trois Personnes ne font qu'un seul Dieu, comme ayant à elles trois une seule substance, une seule essence, une seule volonté; le mystère de l'Incarnation, par lequel nous devons croire que le Fils de Dieu s'est fait homme, et a souffert les tourments et la mort pour sauver le genre humain. Oh! quelle distance entre ces deux extrêmes, Dieu et l'homme! Croire la grandeur anéantie! la puissance humiliée! De plus, croire le mystère du Saint-Sacrement de l'autel, qui nous oblige d'admettre qu'en vertu des paroles de la consécration, la substance du pain et celle du vin sont changées réellement au corps et au sang de Jésus-Christ; croire la résurrection des morts, c'est-à-dire qu'un

corps devenu poussière ressuscitera au jour du jugement dernier, tel qu'il était pendant cette vie! Il semblait impossible que des peuples qui n'avaient aucune connaissance des Ecritures, des Prophètes et du Messie voulussent croire au fondateur d'une nouvelle loi, sans l'avoir jamais vu ni entendu; d'autant plus qu'on leur prêchait que ce législateur n'avait jamais été accepté par sa nation, mais qu'au contraire, il avait été crucifié comme un imposteur. Et, en effet, lorsqu'on vint dire pour la première fois aux gentils qu'ils devaient croire et adorer comme Dieu un homme qui avait été crucifié comme malfaiteur, cela leur sembla une folie à laquelle ils ne pourraient jamais ajouter foi, ainsi que l'atteste saint Paul : « Nous prêchons Jésus-Christ crucifié, scandale pour les Juifs, et folie aux yeux des gentils[1] » Et pourtant ce que Jésus-Christ avait prédit s'est réalisé. Les Hébreux restèrent incrédules; les gentils embrassèrent la foi, et avec la foi les persécutions et les ignominies de la croix. « Il a plu à Dieu, dit saint Paul, de sauver les croyants par la folie de la prédication[2] » C'est en faisant prêcher la mort du Rédempteur, chose qui semblait une folie, qu'il a plu à Dieu d'obliger le monde à embrasser la foi, qui enseignait des mystères aussi difficiles à croire.

2. Cette loi enseignait en outre des choses difficiles à pratiquer; elle enseignait à se renoncer soi-même, à surmonter ses penchants naturels, à aimer ses ennemis, à mortifier sa chair, à souffrir en paix, à s'humilier devant tous, à supporter les mépris et à mettre tout son bien dans l'espérance de la vie future; et elle enseignait ces choses à des peuples aveugles, habitués aux vices, et qui faisaient consister tout leur bien dans les plaisirs de la vie présente. Que Mahomet, que Luther, que Calvin cessent donc de se vanter du grand nombre de ceux qui adoptèrent leurs doctrines. S'ils avaient prêché le jeûne, la pénitence, la chasteté, le détachement des biens, le sacrifice de

1. Nos autem prædicamus Christum crucifixum; Judæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam (I *Cor.*, I, 23).

2. Placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes (*Ibid.*, 21).

l'amour-propre, c'est alors que le grand nombre de leurs adeptes aurait été un prodige, tel que celui qu'a présenté notre religion, prêchée et embrassée par tant de monde. Mais comme, au contraire, ils prêchaient la liberté des sens, l'abolition de toute mortification et de toute obéissance aux lois et aux supérieurs, il eût été étonnant, non qu'ils eussent beaucoup d'adeptes, mais qu'ils en eussent seulement un nombre, quelque petit qu'il fût. On s'étonnerait de voir un ruisseau gravir une colline; mais il n'y a rien d'étonnant à le voir descendre jusqu'au fond des vallées. Au contraire, il est bien vrai que la propagation de notre religion a été puissamment aidée par des miracles; mais, pour répondre à ceux qui nient les miracles, disons-leur que si elle s'était opérée sans ce secours, c'eût été le plus grand des miracles.

3. En second lieu, il faut considérer quels furent les prédicateurs chargés de promulguer cette nouvelle loi de Jésus-Christ, et de bannir du monde l'idolâtrie et tant de vices. Ce furent quelques pêcheurs grossiers, hommes sans lettres, sans naissance, sans richesses et sans protection. Le Seigneur a voulu choisir pour le grand œuvre de la conversion du monde, les moyens les plus faibles, afin de nous assurer que c'est lui, et non quelque autre que ce soit, qui est l'auteur de la religion chrétienne. Si ces moyens avaient ressemblé en quelque chose à ceux qu'emploie la puissance humaine, la puissance divine aurait eu moins d'éclat dans la propagation de la foi. Et c'est pour cela que Dieu a choisi les moyens qui semblaient en eux-mêmes les moins appropriés, la vie abjecte de Jésus-Christ, sa mort sur la croix, et pour prédicateurs les apôtres, c'est-à-dire des hommes dépourvus de toute qualité qui pût leur concilier l'estime ou le respect des mondains. Et que promet le Seigneur à ces propagateurs de la foi? Il ne leur promet, sur la terre, que pauvreté, mépris, persécutions, tourments et mort (*Luc.* VI, 22).

4. En troisième lieu, ces pauvres pêcheurs avaient à propager la foi en face de tant de magistrats, de princes, d'empereurs, qui s'armèrent contre eux de tous leurs moyens, exilant, dépouillant de leurs biens, faisant mourir dans les supplices les plus horribles ceux qui embrassaient une telle religion; en

sorte que les saints apôtres passaient d'une épreuve à une autre, d'un supplice à un supplice, sans trève et sans repos. Après avoir été emprisonnés et fouettés dans une ville, ils s'en allaient prêcher dans une autre ville, où les attendaient les mêmes outrages, comme le dit saint Luc (*Act.*, XIV, 18 et s.); car ils prêchaient non pas seulement en secret dans les maisons, ou dans d'autres lieux cachés, mais au milieu des places publiques et à la vue des magistrats et des préfets, qui épiaient les occasions pour se saisir d'eux et les punir. Et notons qu'à cette époque les Etats n'étaient pas partagés entre différents princes. L'empereur romain dominait à lui seul sur presque tout le monde connu, de sorte que ses édits contre les prédicateurs évangélistes étaient partout répandus et exécutés, et ainsi les apôtres n'avaient de refuge en aucune province et se trouvaient toujours au milieu de leurs ennemis. Malgré tous ces obstacles, ils eurent la consolation de voir, en peu d'années, la foi chrétienne promulguée et embrassée dans le monde entier, tellement que saint Paul écrivait aux Romains : « Votre foi est annoncée dans l'univers entier [1]; » et aux Colossiens, en parlant de la foi : « Elle fructifie par tout le monde, de même que chez vous [2]. » Tertullien, Clément d'Alexandrie, saint Athanase et saint Jérôme attestent que de leur temps la foi était répandue chez les Germains, les Ibériens, les Celtes, les Egyptiens, les Lybiens, les Parthes, les Mèdes, les Elamites, les Arméniens, les Phrygiens, les Asiatiques, les Africains, les Romains, les Mauritaniens, les Gaulois, les Bretons, les Scythes et les Sarmates. Saint Ignace, au commencement, et saint Irénée, vers le milieu du deuxième siècle, attestaient que la religion chrétienne était déjà répandue dans toutes les régions habitées.

5. Un auteur anglais, David Clarke, a écrit, contrairement à l'opinion commune de nos auteurs, que les chrétiens des premiers siècles n'étaient qu'en petit nombre. Le P Casto Ansaldo, dominicain et professeur de théologie à l'université de Turin, lui a répondu fort doctement, et a démontré que le nombre des

1. Fides vestra annunciatur in universo mundo (*Rom.*, I, 8).
2. In universo mundo et fructificat, sicut in vobis (*Coloss.*, I, 6).

chrétiens des premiers siècles n'était pas seulement grand, mais immense. Il le prouve clairement par le témoignage des SS. Pères et des écrivains ecclésiastiques les plus anciens. Saint Luc (*Act.*, II), dit : Il y avait à Jérusalem des Juifs religieux et craignant Dieu, de toutes les nations qui sont sous le ciel [1] » Saint Clément de Rome dit, en parlant de saint Pierre et de saint Paul : « A ces hommes, qui menaient une vie divine, s'agrégea une nombreuse multitude d'élus [2] » Le P Mamachi (*Orig. et antiquit. Christian.* lib. II), croit que cette lettre fut écrite après la persécution de Domitien. Clément d'Alexandrie, (*Stromat.*, VI) s'exprime ainsi : « Notre doctrine, depuis la première fois qu'elle a été prêchée, n'a cessé d'être proscrite par les rois et les tyrans, qui font tous leurs efforts pour nous exterminer; mais elle n'en est que plus florissante [3] » Septimius Tertullien (*a*) (lib. *advers. Judæos*, cap. VII), exposant ce qu'avait dit saint Luc dans les Actes des Apôtres, chapitre II, fait voir combien de provinces et de royaumes avaient depuis lors embrassé la foi chrétienne; puis il ajoute : « Dans tous ces lieux règne le nom du Christ comme déjà venu [4]. » Les mots *floret* et *regnat*, que nous venons de traduire, signifient que les chrétiens, dans ces contrées, composaient la majeure partie des habitants. Tertullien, dans son Apologétique adressée aux empereurs, au chapitre XXXVII, parle ainsi ; « Vous comptez maintenant moins d'ennemis de votre empire, qu'il n'y a de chrétiens dans vos états [5]; » et plus haut, au chapitre II, en parlant des chrétiens, il avait dit : « Telle est leur multitude,

1. Erant autem in Jerusalem habitantes Judæi viri religiosi ex omni natione, quæ sub cœlo est.

2. His viris, qui divinam vitam duxerant, aggregata est magna multitudo electorum.

3. Nostram autem doctrinam a prima usque prædicatione prohibent reges, et tyranni, nos pro viribus exscindere conantes; illa autem magis etiam floret.

4. In quibus locis Christi nomen, qui jam venit, regnat.

5. Nunc pauciores hostes habetis præ multitudine christianorum (*Apolog.*, 17).

a). L'édition de Turin, 1872, sans parler des précédentes, fait de Septimius et de Tertullien deux hommes différents. Nous avons corrigé cette erreur grossière. (*Note de l'éditeur.*)

qu'ils forment presque la majorité des habitants de chaque ville[1] »

6. Jacques Basnage dit, dans ses Annales (lib. I, cap. VI), qu'au troisième siècle, c'était à peine si la dixième partie des villes de l'empire romain étaient chrétiennes : mais Tertullien répond : *Pars pene major civitatis cujusque*. A qui devons-nous plus de confiance ? Est-ce à Basnage, ou à Tertullien rapportant des faits qui se passaient au temps où il écrivait ? Ajoutez Origène, qui, dans son livre premier *contre Celse*, dit : « L'enseignement chrétien s'est assujetti toute la Grèce et la plus grande partie des nations barbares, et a gagné des âmes sans nombre au culte de Dieu qu'il proclame[2] » Et dans son livre IV, chapitre V, Origène continue ainsi : « Dans tout l'univers, dans toute la Grèce et parmi toutes les autres nations, on ne saurait compter, tant en est grand le nombre, ceux qui ont embrassé la loi du Christ, en abandonnant les lois de leur propre patrie avec leurs prétendus dieux[3] » Qu'on y ajoute les témoignages des païens eux-mêmes. Tacite, (lib. XV, cap, XLIV), dit, en parlant du nombre des chrétiens, qu'ils formaient une fort grande multitude[4] Pline le jeune, dans sa lettre à Trajan, ainsi que nous l'avons déjà rapporté plus haut, s'exprimait ainsi : « Cette superstition a gagné, comme une contagion, non-seulement les villes, mais encore les villages et les campagnes, et il n'est que trop certain que nous ne faisons que commencer à fréquenter de nouveau les temples devenus presque déserts, et à célébrer des fêtes depuis longtemps interrompues, à encourager enfin la vente des victimes pour

1. « Tanta omnium multitudo, pars pene major civitatis cujusque (*a*). »

2. Christiana doctrina Græciam omnem, majoremque barbararum gentium partem, subegit, et innumeras animas ad Dei cultum, quem docebat, adscivit.

3. In omni orbe terrarum, in omni Græcia atque universis cæteris nationibus innumeri et immensi sunt, qui relictis patriis legibus, et his quos putabant Deos, se disciplinæ Christi tradiderunt.

4. Eorum multitudo ingens convicti sunt.

a) Nous avouons que nous n'avons pas pu trouver ce texte, non plus que le précédent cité par l'auteur, et que nous avons cru devoir remplacer par cet autre-ci : « A multitudine Christianorum pene omnium civitatum, etc. (*Note de l'éditeur.*)

lesquelles il ne se trouvait plus que très-peu d'acheteurs [1] » L'empereur Julien l'Apostat, dans la satire qu'il écrivit contre les habitants d'Antioche, produisant la cause pour laquelle il les haïssait, dit : « Une grande partie du peuple, ou pour mieux dire, tout le peuple qui se met à la suite de cette secte impie se fâche de me voir embrasser la religion de mes pères [2]. » Les apôtres de notre foi ont donc pu voir ces mêmes idolâtres mépriser et fouler aux pieds les dieux qu'ils adoraient auparavant, et embrasser la croyance de tant de mystères si difficiles à croire. Ils ont réussi à déraciner les vices vieillis par tant de siècles, et à déterminer les hommes à détester les plaisirs, à embrasser au contraire les souffrances, les ignominies, la pauvreté, les persécutions et la mort. Car les nouvelles religions étaient interdites partout, non-seulement chez les Juifs, comme l'écrivait l'historien juif Josèphe (lib. II, *contra Appion.*), mais aussi chez les Romains, selon Dion (lib. LII), et Tite-Live, cité par Eusèbe (*Dem. Ev.* lib. IV). Et malgré tout cela l'Evangile a été embrassé avec un tel empressement par les gentils, qu'avec le temps l'idolâtrie, mise en présence de la lumière évangélique, fut réduite à n'être plus qu'une secte abominable et abandonnée [3].

7. Ce fut alors un beau spectacle de voir les anachorètes quitter leur patrie, leurs foyers, pour peupler les déserts, et

1. Neque enim civitates tantum, sed vicos etiam, atque agros superstitionis istius contagio pervagata est... Certe satis constat, prope jam desolata templa cœpisse celebrari, et sacra solemnia diu intermissa repeti; passimque vænire victimas, quarum adhuc rarissimus emptor inveniebatur.

2. Etenim populi magna pars, immo totus populus qui impietatis sectam sequitur, mihi succenset, quod me videt patrum religionem amplecti,

3. Celse, Porphyre, Macrobe et Apulée, remarquant la triste figure que faisait leur idolâtrie mise en contraste avec l'Evangile, qui enseignait à adorer un seul et vrai Dieu, et un Dieu de toute bonté, tandis qu'au contraire l'idolâtrie enseignait à révérer tant de dieux fabuleux et couverts de vices, cherchèrent à lui trouver un voile, en disant que les fables racontées de leurs dieux étaient autant d'allégories ; mais, malgré tout cela, ils ne purent empêcher que l'idolâtrie ne tombât en ruines, et qu'elle fût réduite à n'habiter plus que des lieux incultes ou de pauvres villages. C'est de là que les idolâtres ne furent plus connus que sous le nom de païens, nom qui dérive du mot latin *pagus*.

les martyrs, pour ne pas trahir la foi, donner leur vie au milieu des tourments les plus horribles que pussent inventer la cruauté des hommes et la rage des enfers. Ils renonçaient aux richesses et aux honneurs que leur offraient les empereurs, et embrassaient à la place les tourments et la mort. Ces heureux fidèles brûlaient si ardemment d'amour pour Jésus-Christ, qu'ils désiraient plus les mépris, les croix et la mort, que les mondains ne désirent les délices et les grandeurs du siècle. Les gouverneurs des provinces avertissaient les empereurs qu'ils ne trouvaient plus ni assez de gibets, ni assez de bourreaux pour répondre au nombre des chrétiens qui s'offraient à mourir pour la foi de Jésus-Christ. Il semblait, en un mot, que ces hommes eussent perdu l'instinct humain et l'horreur naturelle que chacun ressent pour les tourments et la mort. Qui ne voit que ce ne pouvait être là l'œuvre de la nature, mais bien l'effet de la grâce? Et ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que plus les magistrats et les empereurs cherchaient à entraver la conversion des peuples, et persécutaient les fidèles, plus la foi se propageait rapidement : plus on martyrisait de chrétiens, plus ils se multipliaient, comme si leurs corps suppliciés fussent des semences fécondes qui produisaient des fruits au centuple.

8. Or, si ces hommes n'eussent pas été saints et fortifiés par une vertu divine, comment auraient-ils pu résister à tant de persécutions? Et pourtant c'est une vérité que, parmi toutes ces contradictions, l'on vit dans toutes les parties du monde la foi se répandre, Jésus-Christ adoré, d'innombrables églises édifiées chez les Grecs, chez les Romains, chez les Scythes, chez les Perses, et chez tant d'autres nations barbares jusqu'aux dernières extrémités de la terre. Et en combien de temps? Tertullien atteste qu'à la fin du IIe siècle il n'y avait pas de lieu sur la terre qui ne fût habité par des chrétiens. Au IVe siècle, du temps de l'empereur Constantin, notre foi était répandue dans tous les pays du monde. Saint Jérôme étant en Palestine, écrivait ces paroles : « Les couronnes des rois sont embellies du signe de la croix. Dans ce pays, nous recevons,

chaque jour, des compagnies de religieux qui viennent de l'Inde, de la Perse et de l'Ethiopie. L'Arménien a abandonné ses sectes. Les Huns apprennent le Psautier Les Scythes sont embrasés des ardeurs de la foi. L'armée des Gètes porte les étendards de l'Eglise. » Ainsi parlait le saint docteur. Pallade rapporte qu'au commencement du IVe siècle, et sur le territoire d'une seule ville d'Egypte, demeuraient vingt mille religieuses vierges qui menaient une vie sainte; en sorte que, si les trois premiers siècles furent des siècles de sang, le quatrième et le cinquième furent des siècles de macération et de pénitence.

9. L'auteur impie de l'*Examen de la religion*, chap. v, dit : « Le progrès de l'Eglise est entièrement humain. On commença par séduire le peuple dans un temps où il n'y avait point d'imprimerie, où l'imagination seule régnait, et où les visions les plus extravagantes trouvaient des adeptes. La diversité des opinions était du goût de ce siècle. » Nous répondons que, dans ce siècle si corrompu, si on eût prêché une religion qui autorisât les désirs sensuels, l'auteur aurait raison de dire qu'il ne serait pas étonnant que cette religion eût été embrassée par beaucoup de monde; mais comme la religion chrétienne s'oppose aux jouissances de ce monde, ces peuples n'en seraient jamais venus à l'embrasser et à braver l'opposition des puissants sans le secours de la main divine. On répond également à cet autre paradoxe de l'auteur, qui ajoute : « Donnez-moi douze personnes auxquelles je puisse persuader que ce n'est pas le soleil qui forme la clarté du jour, et je ne désespère pas que des nations entières n'embrassent cette opinion. » Mais en admettant que cela soit vrai, il y a différence entre persuader une opinion spéculative, et faire entreprendre une vie de pénitence et d'abnégation de toutes les passions. Lactance dit que les philosophes anciens, Socrate et Platon, enseignaient parfaitement les préceptes de la vertu; mais ces préceptes n'étaient pas observés, parce qu'il n'y avait pas, comme chez les chrétiens, une force intérieure que Dieu seul peut donner pour vaincre les inclinations de la nature corrompue. Un roi des

Grisons, comme le raconte Fleury dans son *Histoire ecclésiastique*, s'étant converti à la foi, et étant sur le point d'être baptisé, demanda si les princes ses ancêtres étaient dans le ciel. On lui répondit que non, mais qu'ils étaient aux enfers. « Donc, répondit-il, je préfère aller rejoindre mes nobles ancêtres, plutôt que d'aller demeurer avec tant de misérables. » Mais pourtant, il en est ainsi : le ciel n'est pas rempli de gens regorgeant de richesses, d'honneurs et de jouissances, mais plutôt de pauvres, de gens qui ont gémi dans l'humiliation et la tribulation.

10. Pour en revenir à notre question, notre sainte foi, quoique contraire aux désirs de la chair, a été universellement embrassée par les gentils. Elle s'appelle pour cela catholique, c'est-à-dire universelle; non qu'elle soit professée par tous les hommes, mais parce qu'elle est embrassée par toutes sortes de nations, et répandue dans chaque partie du monde. Et il en est ainsi même de nos jours, où nous voyons notre religion abandonnée par les mahométans et par tant de sectes hérétiques; et malgré cela, il n'y a point de lieu sur la terre où l'on ne trouve des fidèles qui la professent et des églises où l'on adore Dieu au moins en secret par le saint Sacrifice de l'autel; c'est ce qui avait été prédit par le prophète Malachie : « Du levant au couchant, mon nom est grand parmi les nations, et en tous lieux on sacrifie et on présente à mon nom une oblation pure[1] » Telle fut aussi la réponse de saint Augustin à Cresconius, qui lui objectait que notre Eglise ne pouvait pas s'appeler *catholique* et universelle, attendu que sa foi n'est pas professée par toutes les nations : « Il suffit, lui répliquait-il, qu'il y ait partout de vrais fidèles ; car, pour dire que l'Eglise est *catholique*, il n'est pas nécessaire que tous les hommes partagent sa foi; mais bien que chez toutes les nations il y en ait quelques-uns qui la professent[2].» Ainsi donc la vérité de l'Eglise catholique est on ne peut

1. Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda. (*Mal.*, I, 11).

2. Non (*oportet*) ut omnes credant; omnes enim gentes promissæ sunt, non omnes homines omnium gentium (*cont. Crescon.*, lib. III, cap. LXVI).

plus visible aux yeux de tout le monde. « Il n'est permis à personne d'en ignorer l'existence[1] » Elle n'est invisible que pour celui qui veut fermer les yeux pour ne pas la voir, afin de satisfaire ses propres désirs.

11. Il ne sert de rien de dire qu'un grand nombre de nos catholiques mènent une vie indigne du christianisme; nous ne le nions pas; nous ajoutons même que les péchés de ces catholiques sont les moins dignes d'excuse, puisque pourvus comme ils le sont de tant de secours, de sacrements, de sermons et de bons exemples, ils n'en continuent pas moins à vivre mal et en inimitié avec Dieu. Mais on doit considérer que leurs fautes, loin de porter atteinte à la vérité et à la sainteté de notre foi, ne font que la confirmer davantage. C'est trop d'injustice que d'incriminer la foi à cause de la mauvaise vie de ses prosélytes. Celui qui professe la vraie foi ne cesse pas d'être un homme fragile et porté au mal; il est toujours maître de s'adonner au vice s'il veut. Dieu veut être servi par nous, mais il ne veut pas être servi de force, comme par des esclaves, en nous contraignant de vouloir ce que nous ne voudrions pas. Toutes nos fautes sont à nous, et n'appartiennent ni à la foi, ni à l'Eglise, qui propose ette foi à notre croyance. Les Evangiles disent clairement que l'Eglise militante renferme des vierges sages et des vierges folles, du froment et de l'ivraie, des justes et des pécheurs. Il n'en est pas moins certain que l'on n'a jamais vu un catholique embrasser une secte hérétique, et ne pas devenir plus perdu de vices qu'auparavant; au contraire, on n'a jamais vu un infidèle ou un hérétique embrasser notre foi par conviction, qui ne soit aussitôt devenu plus exemplaire dans sa manière de vivre. Il est vrai que dans l'Eglise catholique il y a beaucoup de méchants; mais il y a aussi beaucoup de bons : on y voit tant de bons prêtres, tant de bons religieux, et même tant de séculiers, qui mènent une vie sainte dans le monde ! Mais dans toutes les sectes hérétiques, ce serait un prodige de trouver quelqu'un qui vécût observateur sévère des préceptes de la loi naturelle.

1. Hanc ignorare nulli licet.

12. Comparons avec notre Église catholique la naissance et la propagation des diverses sectes. Les mahométans confessent que la loi chrétienne existait avant la venue de Mahomet, et ils avouent que cette loi enseignait la vraie doctrine ; mais que, comme à la loi de Moïse a succédé celle du Christ, ainsi, disent-ils, à la loi du Christ a succédé la loi de Mahomet. Mais s'ils conviennent que la doctrine de Jésus-Christ a été véritable dans un temps, ils doivent avouer aussi que celle de Mahomet est fausse. Jésus-Christ dit, en effet, que celui qui n'est pas baptisé ne peut pas être sauvé (*Jo.* III, 5), et que toutes les puissances de l'enfer ne prévaudront jamais contre son Eglise (*Matth.* XIX, 18.) Si donc notre Eglise a été la vraie, je ne dis pas pendant tant de siècles, mais même un seul instant, la secte de Mahomet, ou toute autre société contraire à la loi de Jésus-Christ, n'ont jamais pu être vraies. J'avoue que la loi de Moïse a été véritable dans un temps, et qu'à cette loi a succédé la loi du Messie qui en est différente ; mais la loi du Messie n'est pas opposée à celle de Moïse, au contraire elle n'a fait que la perfectionner. Elle a aboli les cérémonies et les sacrifices, qui étaient des figures de la loi de grâce, et elle leur a substitué les sacrements, qui actuellement confèrent la grâce. Quant au reste les préceptes qui règlent la conduite morale de l'homme, n ont point été altérés par le Sauveur, mais bien plutôt perfectionnés. C'est ce qui a fait dire au Docteur angéliqne (1-2, *q.* 107 *art.* I, *ad* 2) que la loi évangélique n'est pas appelée nouvelle parce qu'elle est d'une nouvelle époque, mais bien parce qu'elle est nouvelle de perfection.

13. S'il s'agit des hérétiques de la prétendue Église réformée, leur apparition si récente les convainc d'être, non les réformateurs de la religion chrétienne, mais bien ses destructeurs. Leur réforme ne se rapporta jamais à la doctrine des mœurs ; car, par leurs faux principes, ils ouvrirent la voie à tous les vices, en supprimant l'obligation d'obéir à toute loi divine ou humaine. Mais elle eut pour objet les dogmes de la religion, et consista à calomnier l'Eglise romaine, en disant qu'elle était tombée et qu'elle avait altéré les véritables dogmes de Jésus-

Christ. Mais il n'en est pas ainsi : l'Eglise romaine (ainsi que nous l'avons observé plus haut), une fois établie par le Rédempteur, ne saurait être sujette à faillir, puisqu'il lui a été promis par Jésus-Christ même, que l'enfer ne prévaudra jamais contre elle. Si donc elle a été la véritable Eglise dans un temps, on doit convenir qu'elle a continué de l'être dans la suite, et qu'elle le sera toujours, et, par conséquent que toute religion qui ne s'accorde pas avec elle, est certainement fausse. S'il est donc vrai, comme on ne peut le nier, que tous les hérésiarques venus au monde après le Messie, tels que les ariens, les nestoriens, et, en dernier lieu, Luther et Calvin, sont sortis de l'Eglise romaine, il faut avouer qu'elle est l'unique et véritable Eglise, qui continue de subsister telle qu'elle a été fondée par Jésus-Christ : « Toutes les hérésies, a dit saint Augustin, sont sorties d'elle, comme des sarments inutiles qu'on retranche d'un cep, tandis que, quant à elle-même, elle continue toujours de ne faire qu'un avec sa racine [1] Mais nous éclaircirons davantage cette question au chapitre cinquième de la troisième partie.

14. Mais, nous dira-t-on, si la propagation de la religion catholique prouve qu'elle a été la vraie, le schisme grec et la religion mahométane seront vrais aussi, et il en sera de même des sociétés protestantes ou réformées, puisque celles-ci ont été embrassées par beaucoup de peuples, et ces dernières en très peu de temps. Nous répondons : Il faut observer que ces sectes n'ont eu d'autre origine que l'esprit de licence et d'orgueil. La loi mahométane accorde toute licence à la chair dans cette vie, et ne promet dans l'autre qu'une plus grande satisfaction des mêmes passions. Le schisme des Grecs naquit de l'orgueil d'Arius, de Nestorius, de Macédonius et d'autres semblables ministres de Lucifer. De même l'orgueil, la licence, comme aussi l'avidité d'usurper les biens de l'Église, donnèrent naissance aux sectes de Luther et de Calvin, qui, en se révoltant contre l'Église romaine, cherchèrent à abolir la chasteté, l'obéissance et toutes les autres vertus chrétiennes, en lâchant le frein

1. Hæreses omnes de illa exierunt, tamquam sarmenta inutilia de vite præcisa, ipsa autem manet in radice sua (lib. I. *De Symb.*, cap, vi).

à toutes sortes de désordres. Ils disaient que nos péchés ne pouvaient empêcher la miséricorde divine de nous sauver. Luther prêchait ainsi : « Plus tu es criminel, plus Dieu s'empresse de répandre en toi sa grâce [1] » De même Calvin enseignait que, « Quand il est question de notre justification, il nous faut démettre de toute cogitation de la Loy et de nos œuvres, pour embrasser la seule miséricorde de Dieu [2] » C'est pour cela que ces maîtres d'impiété eurent pour adeptes tant de misérables, qui, pour vivre suivant leur caprice, renoncèrent à la vraie foi. S'il en est ainsi, comment peut-on imaginer que ce soit de Dieu qu'ait eu son origine la propagation de telles sectes, qui n'ont pris leur source que dans l'orgueil, la débauche et la cupidité, tandis qu'au contraire, Dieu, dans ses œuvres, n'a pour but que sa gloire, et la répression de tous les vices opposés à son honneur aussi bien qu'à notre salut éternel [3] ?

1. Quanto sceleratior es, tanto citius Deus suam gratiam infundit (*Serm. de piscat. Petri*).
2. Lib. III, *Inst.*, cap. XIX, § 2.
3. Bayle. en parlant des mœurs des incrédules et des athées, ses chers et vieux amis, distingue les athées par vice, et les athées par système. Il dit que les athées *par vice*, c'est-à-dire ceux qui nient Dieu afin de vivre avec plus de liberté, sont, à la vérité, de mœurs dissolues; mais qu'il en est autrement de ceux qui sont athées *par système*, c'est-à-dire qui le sont devenus par suite de leurs sérieuses méditations. Ceux-ci, dit-il, sont de mœurs honnêtes. Nous répondons premièrement : Comment celui qui considère sans passion, à l'aide de ses lumières naturelles, les choses de ce monde, sa constituion, l'ordre et l'harmonie qui y règnent peut-il douter de l'existence de Dieu? Tout ce que disent les incrédules n'est que sophismes et faussetés évidentes. De plus, il est très-faux que celui qui ne croit pas à l'existence d'un Dieu rémunérateur des vertus et vengeur des vices, puisse jamais être de bonnes mœurs. Est-ce que les athées *par système* peuvent être exempts de passions? Comment peuvent-ils mener une vie réglée sans l'assistance de la grâce et sans la lumière de la foi ? Les pécheurs, même ceux qui sont catholiques, s'ils vivent dans l'affection au péché, ne peuvent vivre sans en commettre de nouveaux : et comment pourra-t-il bien vivre celui qui ne croit ni en Dieu, ni aux peines de l'autre vie ? Il est vrai que Bayle dit ailleurs que la raison naturelle suffit pour mener une vie réglée; mais beaucoup de fidèles vivent mal, malgré le frein que leur impose la croyance des châtiments éternels. Comment, encore une fois, l'athée qui a les mêmes passions, sans avoir pour frein la pensée de l'éternité, pourra-t-il résister à ses désirs désordonnés ? Bayle répond que le motif de l'honneur et la crainte des châtiments temporels suffiront pour les

15. D'un autre côté, notre foi (ainsi que nous l'avons dit), quoiqu'elle enseignât des choses contraires aux sens et à la liberté, a été embrassée par une si grande multitude de personnes, que Tertullien écrivait aux païens (*Apolog.*, *cap.* 37) : « Nous remplissons tous vos domaines, vos cités, vos îles, vos assemblées, vos camps, vos décuries, le sénat, le forum[1] Ainsi, ce ne fut pas seulement la lie du peuple qui embrassa la foi de Jésus-Christ, mais ce furent aussi les savants. Au troisième siècle tout le monde romain était chrétien. Il est vrai que les païens de l'Allemagne, de la Hongrie, de la Suède, du Danemarck, et les peuples voisins, n'embrassèrent la foi qu'au septième, au huitième ou au neuvième siècle. Mais depuis longtemps déjà la Grèce, l'Italie, la Gaule, l'Egypte, la France, la Palestine, l'Asie Mineure, la Perse et la Chaldée étaient chrétiennes. Qu'est-ce donc qui a pu induire tant de peuples à embrasser une loi aussi austère et aussi opposée aux convoitises de la chair, si la raison et la grâce divine ne s'étaient unies pour la leur persuader?

Il est vrai que les convertis étaient pour la plupart plébéiens et peu instruits ; mais il y eut aussi dans le nombre beaucoup de nobles et de savants qui s'attachèrent à Jésus-Christ, selon que l'écrit saint Paul dans ses épîtres, et saint Luc dans les Actes des Apôtres. Saint Paul, dans l'épître II à Timothée, chap. dernier, fait une mention spéciale de plusieurs savants qui s'étaient faits ses coadjuteurs, et nomme même plusieurs individus qui appartenaient à la maison royale d'Aristobule. Hégésippe, suivant Eusèbe, atteste que plusieurs des principaux personnages de Jérusalem se firent chrétiens au temps des apôtres. Combien d'évêques n'y eut-il pas pendant 300 ans en Europe, en Asie, en

réprimer. Mais qui ne voit que la vertu n'est pas vertu, tant que les affections mauvaises séjournent dans le cœur? « C'est être coupable, dit saint Augustin, que d'avoir la volonté de faire ce qui n'est pas permis, quand même on ne le ferait pas à cause de l'impuissance où l'on serait de le faire. (*Ep.* 145, *alias* 144). » Cicéron avait dit avant saint Augustin, dans le même sens : « Est-ce que, si on trouve choquants certains défauts du corps, on ne doit pas être choqué aussi des difformités de l'âme ? (Lib. I de *Leg.*, cap. 16).

1. Vestra omnia implevimus, urbes, insulas, conciliabula, castra, decurias, senatum, forum.

Afrique, qui tous avaient d'abord été lettrés en même temps que païens. Combien de savants philosophes qui embrassèrent la foi, comme saint Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Arnobe, Pantène et tant d'autres! Eusèbe a dit qu'on ne saurait dire le nombre des hommes distingués par leur éloquence aussi bien que par leur piété, qui appartenaient au christianisme [1]

16. Mais comment se fait-il, disent les incrédules, que les Indes, abandonnées si longtemps, n'aient reçu que depuis deux (trois) siècles la lumière de la foi? Je réponds : Il est certain que l'Evangile ne fut pas embrassé en même temps par toutes les nations du monde, puisqu'il fut d'abord prêché dans un lieu, et puis dans un autre. Il n'est pas permis pour cela de demander raison à Dieu, et de lui dire : Pourquoi avez-vous ainsi agi [2] ? Qu'il nous suffise, pour adorer ses jugements, de savoir qu'ils sont très-équitables. Au reste, dans les lieux où les apôtres ne vinrent pas eux-mêmes prêcher la loi évangélique, la renommée et le bruit de leur prédication y parvinrent, ainsi que l'avait prédit David : « Leur voix retentit par toute la terre [3] » Au sujet des Indes orientales, on lit dans la Vie de saint François-Xavier, écrite par le père Maffei, qu'au dehors de la ville de Méliapour les chrétiens trouvèrent une colonne en pierre que l'on disait avoir été érigée par l'apôtre saint Thomas, et sur laquelle était gravée en caractères du pays cette prédiction, que lorsque la mer, qui était alors éloignée de quarante milles, arriverait jusqu'au pied de cette colonne, il viendrait des hommes de régions lointaines, pour restaurer la foi qu'avait prêchée le saint apôtre, C'est ce qui arriva en effet; car, lorsque les Portugais arrivèrent dans cette ville, la mer se trouvait déjà avancée jusqu'à la colonne. De plus, dans l'île de Socotora située à l'embouchure du golfe Arabique, et non loin des Indes, saint François-Xavier trouva une tradition constante portant que l'apôtre saint Thomas y avait résidé; et, en témoignage de cela, on y voyait un temple

1. Viros insignes litteris, et pietate numerari non posse.
1. Cur ita fecisti?
2. In omnem terram exivit sonus eorum.

très-ancien, que la renommée disait avoir été élevé par le même apôtre. Les habitants se faisaient gloire d'être chrétiens. Ils appelaient communément les hommes du nom de quelque apôtre, et les femmes du nom de Marie, quoiqu'ils n'eussent, du reste, aucune connaissance de la loi de Jésus-Christ.

17. Mais pour conclure la question proposée au commencement de ce chapitre, de la conversion des païens, deux choses sont évidemment prouvées : l'une que Jésus-Christ est le vrai Messie promis de Dieu, et l'autre, que la religion chrétienne est la seule véritable. Il est à remarquer ici que beaucoup de prédictions des prophètes au sujet du Messie, et entre autres celle de la conversion des gentils, furent écrites avec de telles circonstances, et se sont tellement vérifiées en Jésus-Christ, qu'il est impossible qu'elles s'adaptent jamais à un faux Messie. Telles furent ces prédictions que le Messie viendrait au monde dans la dernière des soixante-dix semaines décrites par Daniel; qu'il viendrait avant la destruction du second temple; qu'il commencerait à fonder son Eglise à Jérusalem et au milieu des Juifs : « La loi sortira de Sion, et la parole du Seigneur de Jérusalem [1]. » — « Il fallait que le Christ souffrît de la sorte, qu'il ressuscitât le troisième jour, et qu'on prêchât en son nom la pénitence et la rémission des péchés parmi les nations, en commençant par Jérusalem [2] ; » que le peuple hébreu le méconnaîtrait avant sa dispersion, laquelle devait être le châtiment de son obstination; qu'enfin la conversion des gentils serait résolue par le Sauveur, mais exécutée par ses disciples. Or, les semaines de Daniel sont terminées il y a longtemps, le temple est détruit et n'existe plus, Jérusalem est habitée par des infidèles et des étrangers, les Juifs sont tous dispersés, et enfin la conversion des gentils s'est opérée. Donc le Messie est actuellement venu dans la personne de Jésus-Christ, et nul avant lui n'a pu, comme nul après lui ne pourra paraître comme devant accomplir ce que les prophètes

1. De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem (*Isa.*, II, 3).

2. Quoniam sic scriptum est, et sic oportebat prædicari in nomine ejus pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes, incipientibus ab Hierosolyma (*Luc.*, XXIV, 46 et 47).

ont prédit du Messie. Donc tout autre Messie antérieur ou postérieur à Jésus-Christ est un faux messie, et la religion de Jésus-Christ est certainement et uniquement véritable.

CHAPITRE XI

Preuve de la vérité des Ecritures du Nouveau Testament.

1. Parmi les livres du Nouveau Testament, les principaux sont les quatre Evangiles, qui parlent des actions de Jésus-Christ et de sa doctrine. Les preuves les plus certaines de la vérité d'une histoire consistent, d'abord, en ce que les écrivains qui l'ont écrite aient été témoins oculaires des choses qu'ils rapportent ; ensuite, qu'il y ait d'autres écrivains contemporains qui affirment les mêmes choses ; enfin, que cette histoire obtienne la commune approbation des âges subséquents. Or, toutes ces preuves et d'autres encore se réunissent pour démontrer la vérité de l'histoire évangélique.

2. Nous voyons, en premier lieu, que les auteurs des Evangiles, ainsi que ceux qui écrivirent les autres livres du Nouveau Testament, étaient contemporains des faits qu'ils racontaient. Saint Jean dit de lui-même : « Ce que nous avons vu et entendu, voilà ce que nous vous annonçons [1] ; » et saint Pierre : « Ce n'est point en suivant des fables et des fictions ingénieuses que nous vous avons fait connaître la puissance et l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais c'est après avoir été nous-mêmes les spectateurs de sa majesté [2]. » Les autres écrivains des livres sacrés, quoiqu'ils ne soient pas tous comptés parmi les apôtres, furent du moins au nombre des disciples de Jésus-Christ, témoins oculaires des prédications et des miracles du Sauveur. Saint Luc, qui est le seul qui fasse mention des soixante-douze disciples, en faisait partie, selon plusieurs

1. Quod vidimus et audivimus, annuntiamus vobis (I *Jo.*, I, 3).
2. Non enim doctas fabulas secuti notam fecimus vobis domini nostri Jesu Christi virtutem, et præsentiam, sed speculatores facti illius magnitudinis (II *Petr.*, I, 16).

anciens pères. Saint Epiphane (*Hæres.* 15), et saint Grégoire (*Mor. lib.* 1, *c.* 1), s'accordent à dire que saint Luc fut l'un des deux (*a*) qui allaient à Emmaüs et auxquels Jésus-Christ apparut ressuscité. Bien que saint Luc déclare n'écrire que ce qu'il avait appris des apôtres [1], et que saint Marc ne raconte que ce qu'il avait appris de saint Pierre, comme le dit saint Jérôme (*de Scriptor. Eccl. in Marc.*), néanmoins ces deux évangélistes se trouvèrent certainement parmi les cinq cents personnes, auxquelles apparut Jésus-Christ ressuscité, et dont parle saint Paul (I, *Cor.* xv, 6), qui a eu lui-même la faveur de le voir. Ainsi les huit écrivains du Nouveau Testament furent les témoins oculaires de la résurrection du Seigneur, qui est le mystère des mystères. Il est bon d'observer ici que saint Pierre, lorsqu'il s'agit de remplacer Judas dans l'apostolat, dit qu'il ne fallait point en agréger d'autres que l'un des témoins de la résurrection du Sauveur [2].

3. Mais qui sait, me dira quelque incrédule, si les écrivains sacrés n'affirment pas avoir vu ce qu'ils racontent, sans qu'il en soit rien ?... Je réponds, en premier lieu, que si l'on veut admettre de pareils *qui sait*, on ne devra plus ajouter foi à aucun écrivain, quelque assurance qu'il donne de s'être trouvé présent aux faits qu'il raconte. Je dis de plus qu'il est moralement impossible à un écrivain d'avancer des mensonges multipliés, en désignant le temps et les personnes, sans que par la suite on en découvre la fausseté. Or, nos auteurs sacrés nous rapportent beaucoup de faits particuliers, l'état des Juifs tel qu'il devait être à cette époque, la domination des Romains, auxquels ils étaient alors soumis, les changements de gouverneurs, etc., et nul n'a jusqu'ici signalé d'erreurs dans ces sortes de comptes, pas même les critiques étrangers à notre religion. Une chose encore qui rend leurs récits plus dignes de foi, c'est que les faits sont tellement liés

a). Le texte porte *trois*, sans doute par erreur d'impression. (*Note de l'éditeur*).

1. Sicut tradiderunt nobis, qui ab initio ipsi viderunt, et ministri fuerunt sermonis (*Luc.*, I, 2).

2. Oportet... testem resurrectionis ejus nobiscum fieri unum ex istis (*Act.*, I, 21 et 22).

entre eux que l'un confirme l'autre. Par exemple, saint Pierre est assigné devant le conseil public des Juifs, comme on le trouve raconté dans les Actes aux chap. III et IV, et pourquoi? C'est parce qu'en prêchant à la suite du miracle de la guérison d'un boiteux, il avait converti cinq mille personnes. Plusieurs années après, saint Paul est arrêté dans le temple au moment où il se disposait à offrir un sacrifice, suivant l'ancienne loi. Saint Luc, en rapportant cet événement, montre par là que le temple subsistait encore, ou n'avait pas encore été détruit par Titus. L'emprisonnement de saint Pierre par ordre d'Hérode, et sa délivrance, qui se trouvent rapportés dans les Actes, au chapitre XII, nous font voir qu'à cette époque Hérode vivait encore, le même qui dans la suite, étant venu à Césarée, fut, pour son impiété, frappé par un ange, et y mourut dévoré des vers.

4. Nous voyons de plus, que les faits rapportés par les uns se trouvent confirmés par les autres écrivains sacrés, leurs contemporains, et qui furent comme eux témoins oculaires des faits qu'ils racontent; car saint Matthieu écrivit son Evangile huit ans après la résurrection du Seigneur, ainsi que l'assurent saint Athanase, Théophylacte, Euthyme, Nicéphore et Eusèbe, appuyés sur d'anciens manuscrits grecs. Peu importe ensuite que cet Evangile ait été écrit à cette date précise de huit ans, ou à quelque autre plus ou moins rapprochée de ce terme ; ce qu'il y a de certain, c'est que saint Matthieu fut le premier à écrire son Evangile. On doit admettre que saint Marc écrivit le sien dix ou douze ans après l'ascension de Jésus-Christ, comme le dit saint Irénée (*advers. Hæres., lib.* III, *cap.* I), ou du moins il faut qu'il l'ait composé peu d'années plus tard, puisque saint Pierre l'approuva de son vivant. Il est certain que saint Luc écrivit avant saint Jean, mais après saint Matthieu, comme l'a prouvé Grotius (*in Luc. cap.* I), d'après la tradition ancienne, appuyée sur l'autorité de saint Irénée et de Tertullien, et comme cela résulte de saint Luc lui-même, qui a écrit les mêmes choses qu'avaient dites saint Matthieu et saint Marc, en se servant quelquefois des mêmes expressions. Mais ce que dit saint Luc au commencement de son Evangile, chap. I, vers. 2, où il

déclare qu'il est postérieur aux autres, doit nous suffire. Qu'il soit vrai que saint Luc écrivit antérieurement à saint Jean, c'est ce que nous savons par saint Epiphane (*Hæres.* 51), par Eusèbe (*Hist. lib.* 2, *cap.*18), et par saint Jean Chrysostome (*Hom.* 67, *in Jo.*), où ce saint affirme que saint Jean écrivit son Evangile dans la centième année de son âge, et qu'il mourut dans la cent vingtième, Eusèbe nous rapporte (*Hist. lib.* II *cap.* XVIII) à ce sujet le monument suivant : « Les trois (premiers) Evangiles composés depuis déjà longtemps, étant tombés entre les mains de saint Jean lui même après tous les autres, on rapporte que cet apôtre les approuva grandement et en confirma tous les récits par l'autorité de son témoignage [1]. »

5. Ainsi donc, les Evangélistes s'accordent parfaitement entre eux, dans les choses essentielles qu'ils ont écrites. Mais, dira quelqu'un, les Evangélistes ne pouvaient-ils pas mentir, et concerter entre eux d'une manière déterminée ce qu'ils avaient à écrire? Je réponds : Pour mentir ainsi, ils auraient dû conspirer avec beaucoup de prudence : et cela n'est pas présumable, d'abord parce que le style de chacun des évangélistes est tout à fait différent de celui des autres : le style de saint Marc est plus concis ; celui de saint Luc est plus élégant ; celui de saint Jean plus familier, mais plus admirable, exposant les choses les plus élevées avec une noble simplicité. En second lieu, la conspiration supposée ne peut avoir eu lieu, car ils auraient dû écrire les mêmes choses, les concerter entre eux à la même époque, et, immédiatement après leur compromis, publier leur œuvre : mais, comme nous l'avons vu ci-dessus, saint Matthieu écrivit environ huit ans après la mort de Jésus-Christ ; les autres, quel que temps après saint Matthieu, et saint Jean beaucoup plus tard. On sait que chacun d'eux écrivit pour quelque occasion particulière, soit pour démentir les fables inventées par les

1. Cum tria Evangelia jamdudum præscripta, cum in aliorum jam omnium, tum in ipsius (Joannis) etiam manus pervenissent, fama est eum ea magnopere approbavisse, et constanti testimonio omnia in illis vere fuisse scripta confirmasse. — *a*) Nous n'avons pu retrouver ce passage à l'endroit indiqué ; mais une autres homélie, faussement attribuée à saint Chrysostome d'après les Bénédictins tome VIII, page 781 (édit de Gaume) atteste le même fait. (*Note de l'éditeur.*)

ennemis de l'Evangile, soit pour démontrer la vanité des fausses interprétations que ceux-ci donnaient à la doctrine prêchée par Jésus-Christ. Ajoutez encore qu'en écrivant l'histoire évangélique, les évangélistes ne pouvaient avoir aucun but d'ambition ou d'autre intérêt personnel ; mais qu'en l'écrivant et la répandant, ils pressentaient plutôt déjà les dangers auxquels ils s'exposaient, de perdre non-seulement leurs biens, mais encore la vie, comme ils la perdirent effectivement en l'honneur de la foi.

6. De plus, ces saints évangélistes écrivirent leurs Evangiles en des lieux différents : saint Matthieu écrivit à Jérusalem, ou du moins dans les limites de la Judée ; saint Marc écrivit à Rome ou en Egypte, mais plutôt à Rome ; saint Luc écrivit en Achaïe ou à Alexandrie, et saint Jean à Ephèse ou dans les environs : c'est ainsi que le rapportent saint Jérôme, saint Athanase, Origène, Eusèbe, et d'autres encore. Toutes ces circonstances démontrent que les évangélistes ont écrit sans s'être concertés. Ajoutez encore, que s'ils eussent écrit après avoir combiné d'avance leurs récits, chacun eût raconté les faits d'une manière complète ; or, nous voyons que l'un rapporte un fait, l'autre un autre ; l'un une circonstance, l'autre une autre circonstance. Notre assertion se confirme encore plus clairement par certaines contradictions apparentes qu'ils auraient certainement évitées, s'ils eussent écrit de concert. Quant à ces contradictions apparentes, qui sont l'une des objections des incrédules, nous en parlerons au chapitre suivant.

7. La vérité des livres de la nouvelle loi paraît encore en ce qu'ils sont approuvés et cités par d'autres auteurs d'une grande sainteté, et qui furent les contemporains des disciples de Jésus-Christ, tels que saint Ignace martyr, saint Clément et saint Polycarpe, saint Hermas, disciple de saint Paul, et nommé par lui dans son épître aux Romains (XVI) ; Papias, évêque de Hiérapolis, compagnon de saint Polycarpe ; Quadratus, qui fit un abrégé de l'Evangile, ainsi que l'écrit Eusèbe (*Hist.* lib. III, cap. 36) ; l'auteur de l'épître attribuée à saint Barnabé ; Apollonius, Athénagore, Tatien, et Théophile d'Antioche.

8. Nous avons aussi des témoignages d'écrivains juifs et

païens, contemporains, ou presque contemporains des apôtres, et qui confirment aussi l'histoire évangélique. Dans le Talmud, les miracles de Jésus-Christ sont attestés comme vrais. Nous avons l'historien juif Josèphe, qui a écrit plusieurs détails curieux sur des faits racontés dans les Evangiles. Il dit que Jean-Baptiste, après avoir exhorté les Juifs à la pratique des vertus, fut mis à mort par Hérode, et que saint Jacques, frère du Seigneur, fut injustement écrasé par les Juifs. Il fait également mention de Pilate, de Caïphe, de Festus et de Félix, dont parle saint Luc. Voici ce que Josèphe écrit de Jésus-Christ dans son livre des Antiquités judaïqnes. « Alors vivait Jésus, homme sage, s'il est permis de le nommer homme ; car il opérait des merveilles et révélait la vérité à ceux qui aiment à la connaître. Il attira à lui un grand nombre de sectateurs du judaïsme, et de la religion grecque : c'était le Christ. Lorsque, sur les accusations des princes de notre nation, il eut été crucifié par Pilate, ses disciples ne lui en restèrent pas moins attachés : car il leur apparut ressuscité trois jours après, comme l'avaient prédit de lui les divines prophéties, avec beaucoup d'autres particularités. Et la Société chrétienne qui a pris de lui son nom, n'a cessé de subsister jusqu'à ce jour [1] » Quelques-uns doutent que ce passage soit de Josèphe, mais Huet le tient pour authentique (*In Dem, Ev.*, *prop.* III, § 11). Il est certain que depuis le temps de saint Jérôme jusqu'à nos jours, on le lit dans tous les exemplaires de Josèphe, comme on le lisait autrefois dans les manuscrits du Vatican, avant qu'il en eût été effacé par la malice (du moins comme on le présume) de quelques Juifs. La trace de la rature de ce passage se reconnaît encore aujourd'hui,

1. Fuit autem hoc tempore Jesus, vir sapiens, si tamen virum illum oportet dicere ; erat enim mirabilium operum effector, magister hominum, qui vera libenter amplectuntur. Et plurimos quidem ex Judæis, plurimos etiam ex gentibus ad se pertraxit. Hic erat Christus, cumque eum a primoribus gentis suæ accusatum Pilatus ad crucem damnasset, ab eo diligendo non abstinuerant, qui primum cœperant. Nam post tertium diem redivivus ipsis apparuit, cum divini vates hæc, aliaque quam plurima de eo prædixissent. Neque ad hanc diem defecit denominatum ab eo Christianorum genus (lib. XVIII, cap. IV).

comme pour justifier le cardinal Baronius, qui tenait pour vrai le passage susdit. Il ne paraît pas possible que quelqu'un ait pu placer furtivement ce passage dans toutes les copies de ce livre, sans exciter la réclamation des savants, ou au moins des adversaires. Au reste, certains auteurs protestants, comme Charles Daubuz et Ernest Grabe, ont fait trop d'honneur à ce Juif, en se fatiguant à prouver dans leurs livres que ce passage est vraiment de lui. L'Eglise n'a pas besoin du témoignage de ses ennemis, et la foi dédaigne de s'appuyer sur les témoignages humains de ceux qui ne sont pas enfants de l'Eglise.

8. Il y a, en outre, plusieurs témoignages d'auteurs païens qui vécurent au temps des apôtres, ou peu après, et qui font mention de Jésus-Christ. Tels sont Porphyre, Lucien, Tacite, Pline le Jeune, Suétone. Nous lisons dans ce dernier que Claude « chassa de Rome les Juifs qui, sous l'impulsion de *Chrest*, ne cessaient de causer des troubles[1]. » Chez les Grecs et chez les Romains, au lieu de *Christus* on disait *Chrestus*, ainsi que l'observent Tertullien et Lactance. Suétone dit : *Impulsore Chresto*, parce qu'au sujet de Jésus-Christ, entre les Juifs et les Chrétiens, il se fit à Rome un grand tumulte ; ce qui fut cause qu'ils furent tous chassés de cette ville. Celse, cité par Origène (lib. I, *contr. Cels.*), dit que Jésus-Christ était né dans un village de la Judée, d'une femme pauvre, épouse d'un menuisier, laquelle, ensuite, se réfugia en Egypte. Saint Justin dit (*Apol.* II) que sur les tables censitaires des Romains, il était écrit : *Christ, né à Bethléem.* Et suivant Eusèbe, Phlégon, affranchi d'Adrien, a écrit que Jésus-Christ était prophète. D'autres auteurs païens racontent des faits plus particuliers au Sauveur. Chalcidius parle comme il suit de la venue des Mages : « Il est une autre histoire plus sainte et plus vénérable, qui rapporte l'apparition d'une étoile, en signe de l'avénement d'un Dieu descendu ici-bas pour le salut du genre humain. Des Chaldéens remarquables par leur sagesse recherchèrent, dit-on, le lieu de la naissance toute récente du Dieu ;

1 Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (*in Claudium*, cap. XXV).

et l'ayant trouvé, ils offrirent leurs hommages et leurs vœux à ce grand Dieu, tout voilé qu'il fût sous la forme d'un enfant[1] » Macrobe rapporte le massacre des Innocents ordonné par Hérode, et raconte qu'Auguste ayant appris que, dans ce massacre, Hérode avait aussi fait tuer son fils, dit, pour ce sujet, qu'il valait mieux être le pourceau d'Hérode que son fils[2] » Phlégon et Thallus font mention des ténèbres et du tremblement de terre, qui eurent lieu le jour de la mort de Jésus-Christ : « Dans la quatrième année de la CCIIe olympiade, il y eut une éclipse de soleil, remarquable entre toutes celles qui avaient eu lieu jusque là. A la sixième heure du jour, il se fit une nuit si profonde, qu'on vit les étoiles briller dans le ciel, et à Nicée, en Bythinie, il y eut un tremblement de terre qui renversa plusieurs édifices[3] » Porphyre, cité par Eusèbe (*Dem. Ev.* lib. III, cap. VIII), loue la sagesse et la piété de Jésus-Christ, quoiqu'il fût mort dans les supplices, et puis il se plaint follement de ce que, depuis que le monde l'adore comme un Dieu, les autres dieux ont perdu tout leur pouvoir. Lampride (*in Severum*) décrit les honneurs divins rendus à Jésus-Christ par Adrien, comme aussi par Alexandre-Sévère, qui, à ce qu'il raconte, alla jusqu'à lui élever un temple à part. Il ne sert de rien d'objecter que plusieurs écrivains de cette époque ne font aucune mention de Jésus-Christ, parce qu'on ne peut pas dire pour cela que les choses écrites par les autres soient fausses. Hérodote raconte des choses dont ne parle pas Thucydide; et Thucydide, des choses dont ne parle pas Xénophon; de même, Tite-Live ne dit pas un mot de plusieurs faits dont s'occupe

1. Est quoque alia sanctior et venerabilior historia, quæ perhibet ortum stellæ cujusdam, descensum Dei ad humanæ conservationis gratiam. Stellam cum conspexissent Chaldeorum sapientes viri, quæsisse dicuntur recentem ortum Dei; repertaque illa majestate puerili, veneratos esse, et vota Deo tanto nuncupasse (*Chalcid. Comment. in Timeum*).

2. Melius est Herodis porcum esse, quam filium (*Macrob. Saturnal.* lib. II, cap. IV).

3. Quarto autem anno olympiadis CCII magna inter omnes, quæ ante acciderant, defectio solis facta. Dies, hora sexta, ita in tenebrosam noctem versus, ut stellæ in cœlo visæ sint, terræque motus in Bythinia Niceæ multas ædes, subverterit (*Phleg.*, lib. XIII. *Olym. Chron. Thallus in Syr.* lib. III).

Polybe; d'autres faits racontés par Suétone, sont passés sous silence par Tacite. Doit-on pour cela les supposer tous faux?

10. Mais laissons les païens, et venons-en à d'autres garanties plus solides que présentent les livres sacrés, à savoir l'attention que l'Eglise a toujours eue de discerner les vraies Ecritures des fausses, ainsi que le remarque saint Irénée (lib. I, cap. 17, alias 20). Il parut dans les premiers siècles plusieurs faux évangiles sous diverses dénominations : *Evangiles selon les Egyptiens*, *selon les Juifs*, *selon Barthélemy, selon Thaddée, selon Matthias;* un autre *selon les douze apôtres*, un autre sous le *nom de Nicodème*, et d'autres de *Basilide*, d'*Apollo*, de *Tatien, etc.* Il parut de même plusieurs *actes* apocryphes d'apôtres, à savoir : *de saint André, de saint Philippe, de saint Thomas,* de fausses épîtres de saint Paul, une aux *Laodiciens*, et six à *Sénèque*, plusieurs apocalypses, dites de *Pierre*, de *Paul*, de *Thomas* et d'*Etienne* et une quantité innombrable d'autres livres sacrés, soi-disant apocryphes, qui furent tous rejetés par l'Eglise, précisément parce qu'il leur manquait les caractères d'authenticité que présentent les véritables Écritures.

11. Il est bon de remarquer ici qu'anciennement certains livres étaient appelés *clandestins*, et ceux-ci n'eurent jamais aucune autorité dans l'Eglise; d'autres s'appelaient *controversés* ou bien *deutérocanoniques*, comme le furent d'abord l'Apocalypse de saint Jean, l'Epître de saint Paul aux Hébreux, et d'autres Ecritures qui sont maintenant dans notre canon. Ces livres n'avaient pas une entière autorité dans certaines Eglises, qui étaient attachées aux seuls manuscrits existant dans leurs archives, et ne tenaient aucun compte des autres, qui, cependant, étaient tenus pour également certains par les Eglises qui les avaient en dépôt. Plus tard ces livres ont été universellement jugés *canoniques* dans toute l'Eglise, parce qu'ils avaient déjà un assez solide fondement, et qu'il ne leur manquait que d'être reconnus de tout le monde pour livres sacrés. Ainsi on ne peut dire que le consentement des Eglises à les accepter, consentement manifesté aujourd'hui par l'Eglise universelle, doive être regardé comme nouveau : il est seulement plus

général que durant les siècles précédents. L'Eglise n'a jamais reçu comme sacrée aucune Ecriture du Nouveau Testament, sans s'être d'abord bien assurée que cette écriture avait pour auteur quelque disciple de Jésus-Christ.

12. En outre, l'Eglise a toujours usé des plus grandes précautions pour qu'aucune altération ne s'introduisît dans les livres sacrés, comme ont essayé de le faire les hérétiques anciens et modernes, et particulièrement les prétendus réformateurs, qui ont corrompu une bonne partie du Nouveau Testament. Ainsi, l'Eglise a toujours repoussé les Ecritures des hérétiques, en les confrontant avec les anciens exemplaires qui étaient admis dans l'Eglise, comme l'a observé Tertullien. « Tous les jours, dit-il des Marcionites, ils réforment l'Evangile (de saint Luc), comme tous les jours nous les convaincons de le faire[1] » Et saint Augustin (*contra Faustum* lib. XI, cap. II) dit contre ces hérétiques, qui changeaient les Ecritures à leur caprice : « Dites (ô Fauste) : Je prouve que tel passage est de tel auteur (sacré), et que tel autre n'est pas de lui, par la raison que le premier est en ma faveur, et que le second m'est contraire. Ainsi donc, c'est vous qui êtes la règle de la vérité ; rien de ce qui vous est contraire ne peut être vrai[2] ? » Saint Paul, quoique les vérités de la foi lui eussent été révélées par le Seigneur, voulut, pour plus de sûreté, conférer sa doctrine avec celle des apôtres saint Pierre, saint Jacques et saint Jean : « J'allai à Jérusalem, écrivait-il aux Galates, pour obéir à une révélation, et j'exposai aux fidèles, et en particulier à ceux qui paraissaient les plus considérables, l'Evangile que je prêche parmi les Gentils, afin de ne pas perdre le fruit de ce que j'avais fait ou de ce que je devais faire[3] » L'Eglise s'est toujours crue dans l'obligation (comme elle y a toujours mis ses soins) de conserver intact le dé-

1. Quotidie reformant illud, prout a nobis quotidie revincuntur.

2. Dicas : Inde probo hoc illius esse, illud non esse, quia hoc pro me sonat, illud contra me. Tu es ergo regula veritatis? quidquid contra te fuerit, non est verum?

3. Ascendi autem secundum revelationem, et contuli cum illis evangelium, quod prædico in gentibus, ne forte in vacuum currerem, aut cucurrissem (*Gal.*, II, 2).

pôt des Ecritures, tel qu'elle l'a reçu de la tradition, pour le transmettre ensuite à la postérité, de telle sorte que les fidèles pussent toujours remonter graduellement jusqu'à l'origine de ces livres, c'est-à-dire la tradition divine arrivée jusqu'à eux par la main des apôtres.

13. Les Ecritures évangéliques furent toujours considérées dans l'Eglise chrétienne comme tellement sacrées et inviolables, qu'il n'eût pas été permis à un ange même d'en altérer la moindre chose, et que quiconque aurait tenté d'y faire quelque modification, eût été immédiatement chassé de l'Eglise. « Quand ce serait nous-même (écrit l'apôtre), ou bien un ange du ciel qui vous annoncerait un évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème[1] » Or, comme il est vrai que l'Eglise de Jésus-Christ s'est, depuis le commencement, toujours conservée exempte d'erreurs, et qu'elle s'y conservera jusqu'à la fin du monde, suivant la promesse que lui a faite le Rédempteur, que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle[2], de même il sera toujours vrai que les Ecritures chrétiennes devront se conserver pures et inaltérables jusqu'à la fin du monde. Ce que vient de dire saint Paul, a été confirmé par saint Pierre comme il suit : « C'est aussi ce que Paul notre très-cher frère, vous a écrit selon la sagesse qui lui a été donnée; comme il fait aussi en toutes ses lettres, où il parle des mêmes choses[3] Il ajoute ensuite : « Dans lesquelles (lettres) il y a quelques endroits difficiles à entendre, que des hommes ignorants et légers détournent à de mauvais sens, aussi bien que les autres Ecritures dont ils abusent à leur propre ruine. Vous donc, mes frères, qui connaissez toutes ces choses, prenez garde à vous, de peur que, vous laissant emporter aux égarements de ces hommes insensés, vous ne tombiez de l'état solide où vous êtes établis[4]. » Ainsi saint Pierre déclare qu'il est défendu à qui que ce soit, et sous

1. Sed licet nos aut angelus de cœlo evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit (*Gal.*, I. 8).

2. Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam (*Matth.*, XVI, 18).

3. Sicut et carissimus frater noster Paulus, secundam datam sibi sapientiam scripsit vobis, sicut et in omnibus epistolis, loquens in eis de his.

4. In quibus sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti et instabiles

peine de damnation éternelle, de changer en rien les Ecritures, ou de les détourner à quelque autre sens opposé à celui que l'Eglise leur reconnaît. Mais quelqu'un dira : Pourquoi saint Pierre, les apôtres, ou au moins l'Eglise, voyant plusieurs passages des écrivains sacrés difficiles ou obscurs, ne les ont-ils pas changés ou expliqués plus clairement, pour éviter aux autres le danger de se tromper ? Je réponds que cela ne se pouvait, car les apôtres, aussi bien que l'Eglise, ont toujours mis la plus grande précaution à conserver les livres saints sans altération, et tels qu'ils étaient sortis de la plume de leurs auteurs.

14. On doit donc tenir pour certain que les saintes Ecritures n'ont jamais pu souffrir aucune altération. Elles n'ont certainement pu en souffrir aucune au temps où ces livres furent écrits sous les yeux des auteurs mêmes, et de tant de témoins qui avaient été spectateurs des faits qui y sont consignés. Elles n'ont pu davantage être altérées après la mort de leurs auteurs, car les Eglises en possédaient des milliers de copies, et les pasteurs chrétiens veillèrent toujours à la conservation du dépôt sacré de ces Ecritures. Les ennemis des chrétiens eux-mêmes, Juifs et gentils, y veillaient aussi. Celse, en effet, cité par Origène, objectait déjà que certains fidèles, comme saisis d'ivresse, se permettaient tout dans le remaniement des livres sacrés, au point d'en changer le texte de trois ou quatre manières, et même plus, pour se donner l'aisance de se récuser toutes les fois qu'on les leur opposait [1] Mais Celse était dans l'erreur, parce que, comme Origène le lui répond, ces corrupteurs n'étaient pas des fidèles, mais des hérétiques : « Je ne connais, lui réplique-t-il, personne autre qui ait altéré l'Evangile, que les disciples de Marcion et de Valentin, et peut-être aussi de Lucien : ce qui n'est pas la faute de l'Evangile, mais bien le crime de

depravant, sicut et cæteras scripturas, ad suam ipsorum perditionem. Vos igitur, fratres, præscientes custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate (II *Petr.* III, 15 et 17).

1. Quidam fidelium, quasi per temulentiam permittunt sibi quidvis in permutanda scriptura evangelica tribus modis, quatuorve, aut pluribus, ut sic retractata possint negare, quoties arguuntur

ceux qui ont eu la témérité de le corrompre [1] » En outre, comment les catholiques pouvaient-ils changer la moindre chose dans les Ecritures, tandis qu'ils reprochaient avec tant de chaleur aux hérétiques les changements qu'y avaient faits ceux-ci ? Ils le reprochaient, par exemple, aux gnostiques, qui se vantaient témérairement d'avoir réformé l'Evangile, ainsi que le raconte saint Irénée (*adv. Hœr.* lib. III, 1 *et* 2). Ils le reprochaient aux *Théodosiens*, aux *Asclépiodotiens* et aux *Hermophilites*, dont les diverses sectes avaient corrompu les Ecritures au point que les unes ne s'accordaient plus avec les autres, ainsi que le rapporte Eusèbe (*Histor. lib.* III, *cap. ult.*). Mais on voit ici le soin que Dieu prend de ses Ecritures, puisque celles qu'ont travesties tous ces hérétiques se sont perdues par le laps du temps, tandis que les exemplaires des catholiques se sont tous conservés, et tous uniformes, au moins dans leur substance.

15. L'autre grand argument qui montre la vérité et l'intégrité des livres évangéliques, c'est le consentement commun avec lequel les ont reçus constamment tous les fidèles depuis le temps des apôtres jusqu'à nos jours. C'est ce qui résulte des témoignages des saints Pères et des autres écrivains, par lesquels nous voyons que la tradition n'a jamais été interrompue. Saint Clément, saint Ignace martyr, saint Polycarpe, saint Justin, saint Irénée, saint Papias, qui furent les contemporains des apôtres ou de leurs disciples, ont cité les mêmes passages que nous lisons dans les livres sacrés. Ces auteurs sont du second siècle. Ensuite Origène, Tertullien, saint Denis d'Alexandrie et d'autres Pères du troisième siècle ont cité les mêmes Ecritures. Enfin les écrits des Pères, et des docteurs qui suivirent, confirment et certifient ceux des auteurs précédens. « Le temps emporte avec lui les fictions des hommes [2], » a dit Cicéron. Nous

1. Equidem a nemine alio mutatum Evangelium scio, præterquam a Marcionis et Valentini, et fortasse Luciani discipulis, quod crimen non est Evangelii, sed eorum qui id ausi sunt depravare temere. (*Origen. Op., contra Cels.*, lib. II).

2. Commenta enim delet dies.

savons de plus qu'une grande partie des Pères des premiers siècles versèrent leur sang pour confirmer les vérités mentionnées dans ces Ecritures. Or qui ne voit que ce serait une grande témérité, non-seulement de juger, mais même de soupçonner que les livres du Nouveau Testament, appuyés sur tant de preuves, puissent être faux, ou qu'ils ne soient pas demeurés dans toute leur intégrité ?

16. Nous avons une autre preuve convaincante de la vérité des livres évangéliques, que voici : Si l'on pouvait douter de la vérité d'une partie quelconque de ces Ecritures, il n'y aurait plus pour nous ni loi, ni religion que nous puissions suivre avec sûreté pour notre salut. La raison en est claire, puisque Jésus-Christ, n'ayant point écrit sa doctrine, a voulu que ses apôtres l'écrivissent et que nous la reçussions par leurs mains dans les Ecritures qu'ils ont laissées pour règle de notre foi : si donc nous pouvions douter de certaines parties des Ecritures que l'Eglise nous propose comme divines, nous pourrions douter de l'Evangile tout entier, et ainsi nous n'aurions plus ni foi, ni religion à pouvoir suivre sans danger d'erreur. Cependant nous savons par les Ecritures de l'Ancien Testament, que le Messie promis devait être pour nous l'unique maître qui nous enseignerait la loi : « Vos yeux verront celui qui doit vous instruire, » a dit Isaïe [1] Nous savons de plus que cette nouvelle loi devait se publier à Jérusalem : « De Sion partira la loi, et de Jérusalem la parole du Dieu, » a dit le même prophète [2] Or le Messie est déjà venu, et ce Messie est certainement Jésus-Christ, ainsi que nous l'avons prouvé au chap. x ; Jérusalem est actuellement détruite. Donc cette nouvelle loi doit actuellement avoir été promulguée à Jérusalem, et promulguée avant sa destruction. Mais de cette loi et de la doctrine prêchée par le Rédempteur, nous n'avons que ce que nous en ont laissé par écrit les apôtres envoyés par Notre-Seigneur, et désignés par lui pour nous instruire. « Comme mon Père vous a en-

1. Videbunt oculi tui præceptorem tuum (*Isa.*, xxx, 20).
2. De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem (*Isa.*, II, 3).

voyés, leur a-t-il dit, je vous envoie [1]. Allez enseigner tous les peuples, les baptisant, etc. [2] » Et si nous étions frustrés des véritables Ecritures que nous ont laissées les apôtres, nous serions en même temps frustrés de la vraie foi. Voilà donc rendues inutiles et la venue, et la prédication et la mort de Jésus-Christ. Tout cela confirme ce que nous avons dit plus haut, que Dieu n'a jamais pu permettre que les livres de sa loi que la sainte Eglise nous propose à reconnaître pour véritables, soient altérés ou corrompus. Il nous suffit de savoir que ces livres ont été écrits par les apôtres, pour nous croire obligés de les considérer comme divins.

17. C'est pour cela que les apôtres n'ont jamais cessé de protester que ce n'était pas la sagesse humaine qu'ils consultaient dans leurs enseignements, mais la sagesse divine[3]. Ailleurs l'apôtre déclare que ce n'est pas lui qui parle, mais Jésus-Christ qui parle par lui[4] : « Celui qui méprise ces règles, méprise non un homme, mais Dieu, qui nous a même donné son Saint-Esprit [5]. » Il écrit aux Galates (I, 8, 9); qu'ils ne devraient pas même s'en rapporter à un ange descendu du ciel, pas plus qu'à lui-même, si jamais il osait leur enseigner un évangile différent de celui qui leur avait été prêché d'abord.

18. Ajoutez encore, que les apôtres ont donné une grande preuve de la divinité de leurs livres en scellant de leur sang ce qu'ils avaient écrit. Il peut bien arriver que quelqu'un donne sa vie pour une doctrine fausse, qu'il croit véritable ; mais on n'a jamais vu et on ne verra jamais que quelqu'un donne sa vie pour soutenir des faits controuvés, dont il aurait été l'inventeur. Quelle gloire ou quelle récompense pourrait espérer cet homme d'une mort soufferte pour faire croire une fausseté qui finirait par être découverte avec le temps? Cette supposition est en

1. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos (*Jo.*, XX, 21).
2. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos, etc. (*Matth.* XXVIII, 19)
3. Non in doctis humanæ sapientiæ verbis, sed in doctrina spiritus (*le texte grec pourrait se traduire ainsi* : Sed in verbis quæ docet spiritus sanctus).
4. In me loquitur Christus (II *Cor.*, XIII, 3).
5. Qui hæc spernit, non hominem spernit, sed Deum, qui etiam dedit Spiritum suum sanctum in nobis (I *Thess.*, IV, 8).

opposition directe avec le sens commun. Parfois il est arrivé que quelqu'un bravât les tourments, lorsqu'il savait que l'aveu de son erreur lui coûterait la vie ; mais qui jamais a persisté à mentir, tout en sachant bien que l'aveu de la vérité lui devrait sauver la vie? Il a pu arriver aussi que quelqu'un ait avoué au milieu des tourments un crime qu'il n'avait pas commis, quoiqu'il sût bien qu'après cet aveu il devait mourir, parce qu'il jugeait la mort un mal plus doux que la rigueur des tourments ; mais on n'a jamais vu personne qui ait voulu mourir pour ne pas révoquer un mensonge qu'il avait avancé. Enfin, comment se fait-il que tant d'historiens profanes, un Tacite, un Tite-Live, aient pu trouver quelqu'un qui ajoutât foi à leurs écrits, tandis qu'on n'ajouterait pas foi à des hommes d'une vie sainte, qui n'ont pas refusé de donner leur vie plutôt que de nier les Evangiles qu'ils avaient écrits? Ceci soit dit en passant ; mais dans la troisième partie de cet ouvrage nous parlerons plus au long de la preuve que les martyrs ont fournie de la vérité de notre foi par leur constance, qui ne pouvait leur venir que de Dieu.

CHAPITRE XII

Objections des incrédules contre la vérité des livres évangéliques.

1. Ecoutons maintenant les objections que font les déistes contre les Ecritures du Nouveau Testament ; la vérité de ces livres apparaîtra davantage par la futilité de ces arguments. Ils objectent premièrement que les auteurs de ces Ecritures n'étaient que des gens ignorants qui pouvaient à peine dicter aux autres les choses à écrire, mais qui, ne sachant pas lire, ne pouvaient pas s'assurer si les autres avaient écrit fidèlement ce qu'ils leur avaient dicté. On répond, en premier lieu, que saint Matthieu, ayant présidé à un bureau d'impôts, devait certainement être versé dans les lettres. On peut en dire autant de saint Luc, qui (ainsi que l'atteste saint Jérôme) fut médecin et philosophe. Saint Paul fut disciple de Gamaliel qui l'instruisit

dans la loi de Moïse, et tout le monde sait qu'il était savant. Saint Marc ayant été choisi pour être évêque d'Alexandrie, on doit juger qu'il fut aussi un homme lettré. Le doute ne tombe donc que sur saint Pierre, saint Jacques, saint Jean et saint Jude, qui étaient pêcheurs ; mais nous ne pouvons pas affirmer pour cela qu'ils n'aient su ni lire ni écrire, car presque tous les Juifs, même ceux de la lie du peuple, étudiaient afin de s'instruire de la loi. En outre, si par la venue du Saint-Esprit les apôtres furent rendus aptes à se faire comprendre par des peuples de différents langages, pourquoi n'auraient-ils pas pu apprendre de la même manière à lire et à écrire ? De plus, si nous tenons pour vrais les écrits de Jérémie et de Baruch, quoique le premier de ces prophètes (*a*) ait composé ses écrits par le moyen de l'autre qui lui servit de secrétaire, pourquoi ne pourrait-on pas en dire autant des apôtres ? Quel argument absurde est donc celui des déistes, qui, voyant que ces livres ont été communément tenus pour sacrés par les fidèles, s'en viennent dire : « Mais il peut se faire que les apôtres ne sussent pas écrire. » Est-ce une raison pour avancer que leurs écritures ne doivent pas être considérées comme véritables ?

2. Ils nous opposent, en second lieu, l'existence de plusieurs contradictions dans les Evangiles : l'une est celle que l'on trouve entre l'Evangile de saint Matthieu et celui de saint Luc, qui, écrivant après saint Matthieu, rapporte la généalogie de Jésus-Christ d'une manière différente de celle de saint Matthieu : d'où Celse, Porphyre et Julien concluaient que ces deux Evangiles ne méritaient aucune foi. Mais ces vieux adversaires ont déjà depuis longtemps été réfutés par saint Jérôme, saint Cyrille d'Alexandrie et d'autres. Plusieurs Pères répondent que saint Matthieu rapporte la génération humaine de Jésus-Christ jusqu'à saint Joseph, qui descendait de David, d'abord par Salomon et

a). Nous prenons la liberté de corriger ici le texte, dont le sens serait plutôt que Jérémie et Baruch ont l'un et l'autre composé leurs livres par le moyen d'autres personnes qui les écrivirent, ce qui ne paraît pas exact. Tout au plus peut-on dire que Jérémie a composé ses prophéties par le moyen de Baruch, son secrétaire. (*Note de l'éditeur.*)

finalement par Jacob; et que si Héli, donné pour père à saint Joseph par saint Luc, descendait de David par Nathan, c'est qu'il ne fut père de saint Joseph que suivant la loi, ayant eu d'abord pour femme la mère de saint Joseph, laquelle, après la mort d'Héli, devint la femme de Jacob, père de saint Joseph suivant la chair. L'autre explication, qui est de saint Ambroise (*in Luc.*, III) et de plusieurs autres, est entièrement opposée à la première en ce que les partisans de celle-ci prétendent qu'Héli était le père de saint Joseph selon la chair, et de Jacob selon la loi. Enfin, la troisième explication, qui est la plus goûtée des modernes, tels que Vossius, Grotius et Calmet dans sa Dissertation sur la *Généalogie de Jésus-Christ*, est celle-ci : ils disent que saint Luc compte depuis David la généalogie de la vierge Marie, et saint Matthieu celle de saint Joseph, et ils prétendent que saint Joseph a été seulement le fils adoptif d'Héli père de Marie, comme gendre et héritier de celui-ci. Ainsi donc ils veulent que des deux évangélistes susmentionnés, on tire la descendance et le droit héréditaire de Jésus-Christ au royaume temporel de la Judée, du côté de saint Joseph, d'après saint Matthieu, ou du côté de Marie d'après saint Luc. Au reste, quelle que soit la vérité de ces explications, de la première, de la seconde ou de la troisième, la foi nous enseigne que Jésus-Christ descendait effectivement d'Abraham et de David, selon les promesses qu'ils en avaient reçues de Dieu. Nous devons le croire, parce que c'est ainsi que l'Eglise nous le propose; et cela posé, nous devons croire aussi que ces deux évangiles ne se contredisent pas en substance, puisqu'ils sont tous les deux parole divine.

3. On objecte encore d'autres contradictions apparentes, dont l'explication est plus facile. L'une est celle de l'aveugle de Jéricho. Saint Matthieu et saint Marc racontent que Jésus-Christ guérit un aveugle en sortant de Jéricho[1] Au contraire, saint Luc écrit que ce fut le Seigneur, comme il entrait à Jéricho[2], qui guérit un aveugle. Mais ce doute se résout à la simple lecture

1. Et proficiscente eo de Jericho, etc. (*Marc*, x, 46). — Egredientibus illis ab Jericho, etc. (*Matth.*, xx, 29).

2. Cum appropinquaret Jericho, etc. (*Luc.* XVIII, 35).

des deux évangiles susmentionnés; car l'aveugle de saint Luc guéri par Jésus-Christ avant son entrée à Jéricho était seul[1]; tandis que les aveugles de saint Matthieu et de saint Marc, guéris à sa sortie de Jéricho, étaient deux[2] Et ce n'est pas une difficulté qui doive nous arrêtre, que saint Marc ne fasse mention, que d'un seul[3]. Il ne nomme que celui-ci, parce que peut-être était-il plus connu.

4. Une autre contradiction qu'on objecte est celle du centurion. Saint Matthieu dit que le centurion vint en personne solliciter de Jésus-Christ la grâce de son serviteur malade[4] Au contraire, saint Luc écrit que le centurion envoya solliciter cette grâce par plusieurs de ses amis, qu'il chargea de dire au Seigneur qu'il n'était pas digne de paraître en sa présence[5]. L'explication de ceci est facile, et elle a été donnée par saint Augustin (*contr Faust.* lib. XXXIII). Il dit que c'est une façon de parler fort commune, que d'attribuer à quelqu'un une action qu'il a faite par l'entremise d'un autre. On en trouve d'ailleurs plusieurs exemples dans les saintes Ecritures, comme quand Joseph dit au panetier que Pharaon lui couperait la tête[6] Il a été écrit de même de Josué qu'il circoncit les fils d'Israël[7] Pareillement de Pilate, qu'il saisit Jésus et le flagella[8] On n'entend certainement pas que ces diverses actions aient été faites par les propres mains de Pharaon, de Josué et de Pilate, mais bien par leurs ministres.

5. On nous objecte encore que Jésus-Christ défendit à ses apôtres, en les envoyant prêcher dans la Judée, de rien porter avec eux, pas même un bâton, et ce que dit saint Matthieu

1. Cœcus quidam sedebat secus viam, etc. (*Luc.* XVIII, 35).
2. Et egredientibus illis ab Jericho, secuta est eum turba multa; et ecce, duo cœci, etc. (*Matth.*, XX, 29 et 30; et *Marc.* X, 46).
3. Filius Timæi, Bartimæus cœcus, etc.
4. Accessit ad eum, centurio rogans eum et dicens : Domine, puer meus jacet in domo paralyticus (*Matth.* VIII, 5 et 6).
5. Misit ad eum centurio, dicens... me ipsum non sum dignum arbitratus ut venirem ad te, etc. (*Luc.* VII, 6, 7).
6. Auferet Pharao caput tuum (*Gen.*, XL, 19).
7. Circumcidit filios Israël (*Jos.*, V).
8. Tunc ergo apprehendit Pilatus Jesum, et flagellavit. (*Jo.*, XIX, 1).

(x, 10)[1] ; tandis que saint Marc raconte qu'il leur permit de porter un bâton (x, 8) [2] Ici les interprètes donnent plusieurs explications : les uns, avec Duhamel, disent que dans saint Matthieu le Seigneur leur défendit l'usage du bâton qui servait à porter le havre-sac, voulant qu'ils n'emportassent aucune provision, puisqu'ils devaient être nourris par les pays où ils allaient prêcher. Et c'est pour cela, dit l'auteur cité, que Notre-Seigneur, dans saint Matthieu, ajoute, comme pour donner la raison de cette défense, que tout ouvrier mérite son salaire [3]. D'autres, avec Tirin, croient que saint Matthieu parle du bâton de défense, exprimé par le mot *schebeth*, qui était une espèce d'arme. Saint Marc parle d'une autre sorte de verge, appelée *mischean*, qui était un bâton à l'usage des voyageurs, et dont on se servait pour s'appuyer. Ainsi l'une ou l'autre de ces explications résout la difficulté.

6. Une autre contradiction est celle que l'on tire de l'apparition de l'ange, qui parla aux saintes femmes à la suite de la résurrection de Jésus-Christ. Saint Matthieu, au chapitre XXVIII, raconte que l'ange retourna la pierre du tombeau et s'assit dessus ; ce que voyant les gardes, ils en furent épouvantés. Ensuite l'ange dit aux femmes : « Ne craignez rien, vous cherchez Jésus qui a été crucifié ; mais il est ressuscité, comme il l'avait prédit. » D'un autre côté, saint Luc, au chapitre XXIV, raconte que les femmes, voyant que la pierre du tombeau avait été enlevée, y pénétrèrent et qu'elles y virent deux anges, qui leur dirent que Jésus-Christ était ressuscité. De plus, saint Jean, en parlant de ce fait, nomme seulement sainte Marie-Magdelaine, et ne fait pas mention des autres femmes, dont parlent les trois autres évangélistes. Voilà bien des contradictions, s'écrient les déistes. Mais voici le fait : ces saintes femmes, que la Magdelaine conduisait, allèrent de grand matin au tombeau pour oindre le corps du Seigneur avec les arômes qu'elles avaient préparés

1. Nolite possidere aurum neque argentum..., neque peram in via, neque virgam.
2. Præcepi, eis, ne quid tollerent in via, nisi virgam tantum.
3. Dignus enim est operarius cibo suo.

dès la veille. Les gardes s'étaient déjà enfuis, épouvantés à l'aspect de l'ange descendu pour ouvrir le tombeau. Les femmes, y étant entrées, virent deux anges qui étaient assis sur le saint sépulcre. L'un des anges les encouragea à n'avoir aucune crainte, et leur annonça la résurrection du Seigneur. Or, de ces différents événements, chacun des évangélistes raconte, l'un une circonstance, l'autre une autre. Il n'y a aucune particularité affirmée par l'un, qui ait été niée par un autre. Cela suffit pour lever toute contradiction.

7. On objecte encore que Jésus-Christ dit, que de même que Jonas avait été trois jours et trois nuits dans le ventre d'un poisson, ainsi le Fils de l'homme serait trois jours et trois nuits dans le sein de la terre [1]. Or le Christ, disent des déistes, resta à peine deux jours dans le tombeau. On répond que par les trois jours et par les trois nuits, on entend les jours légaux, et cela n'est pas même contesté par les Juifs interprètes de la loi hébraïque; Grotius le déclare aussi (*in Matth.*, XII, 40), et dit que ces trois jours et ces trois nuits doivent s'entendre d'une partie de chaque jour et d'une partie de chaque nuit; car le Seigneur est resté dans le tombeau une partie du vendredi, la journée du samedi, et une partie du dimanche matin. Grotius ajoute que même une demi-heure du jour suivant eût suffi à former un jour légal. Enfin, toutes ces contradictions qui se sont élevées depuis le commencement de l'Eglise jusqu'à nos jours, n'ont donné aucun embarras, si ce n'est à quelques-uns de peu d'esprit et de peu de foi. Mais la divine Providence a voulu permettre le scandale de ces incrédules, plutôt que de permettre le soupçon qu'aurait pu concevoir la communauté des fidèles, si l'on eût trouvé une absolue conformité dans les Ecritures, ce qui eût pu faire douter de tout, même des choses essentielles, par exemple, que les écrivains avaient écrit de concert, après être convenus d'écrire uniformément tous les faits, avec les mêmes circonstances, ainsi que nous l'avons remarqué dans le chapitre précédent (nº 5).

1. Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit filius hominis in corde terræ tribus diebus et tribus noctibus.

8. Les incrédules objectent, en troisième lieu, que plusieurs des Evangiles ont été rejetés par les anciens ; ainsi, l'Evangile de saint Luc a été réprouvé par Carpocrate, l'Evangile de saint Jean par les Alogiens, et les Actes des Apôtres et les épitres de saint Paul par Cérinthe et par les Sévériens. Nous répondons : Doit-on nier que Virgile ait composé l'Enéide, parce que Hardouin le nie? Et quelle folie serait-ce de vouloir douter d'un livre sacré reçu communément par l'Eglise, parce que plusieurs hérétiques, tels que ceux dont nous venons de parler, n'ont pas voulu le recevoir? On sait déjà que leur habitude est de nier toutes celles des Ecritures qui s'opposent à leurs erreurs. Les Alogiens, parce qu'ils niaient que Jésus-Christ était le *Logos*, c'est-à-dire le Verbe, rejetèrent l'évangile de saint Jean ; Cérinthe, parce qu'il prétendait que la circoncision était obligatoire, rejeta les livres de saint Paul.

9. Mais voici encore une nouvelle objection : Collins, l'auteur du livre infâme de *la Nouvelle Liberté de penser*, prétend, d'après le docteur anglais Mill, que les catholiques ont eux-mêmes corrigé l'Evangile, parce que Victor, évêque de Tunes (*a*), dans sa chronique, écrit qu'au sixième siècle, tous les Evangiles furent corrigés par ordre de l'empereur Anastase ; et voici ses paroles : *Messala consule, Anastasio imperatore jubente, sancta Evangelia tanquam ab idiotis evangelistis composita, reprehenduntur et emendantur* Mais la vérité du fait est mise en lumière par Libérat, diacre de Carthage (*Breviar*, cap. XIX), écrivain contemporain. L'empereur Anastase, dit-il, était infecté de plusieurs hérésies, de celle d'Eutychès, et de celle des manichéens : il avait introduit dans l'église de Constantinople, à la place d'Euphémius, l'impie Macédonius, lequel fut ensuite accusé devant le même empereur, par le moine Sévère, d'avoir falsifié les saints Evangiles ; c'est pourquoi Anastase ordonna que le nouveau patriarche fût destitué, et que les copies falsifiées des Evangiles fussent corrigées selon les vrais manuscrits ; ce qui fut fait. Mais, dira quelqu'un, l'Eglise se sert donc actuellement

(*a*). *Tunonese*, et non *Turonese*, comme nous le lisons dans l'édition de Turin, 1872. (*Note de l'éditeur.*)

de l'exemplaire d'Anastase? Belle conséquence! comme si au monde il n'y eût pas eu d'autres exemplaires que ceux d'Anastase, et comme si celui-ci avait fait brûler tous les exemplaires qui étaient dans le monde! L'Eglise s'est servie et se sert, non de l'exemplaire qu'a fait corriger Anastase, mais du véritable exemplaire des apôtres, qu'elle a confronté avec des exemplaires plus anciens qu'Anastase, et avec les commentaires des anciens Pères et docteurs.

10. Il faut savoir que les précautions des saints Pères, afin de conserver intacts ces livres sacrés, étaient telles, que saint Spiridion osa reprendre Triphylle, évêque de Lèdres, pour avoir dans un de ses discours rapporté ce passage: *Tolle grabatum tuum, et ambula,* « prenez votre grabat, et marchez, » avec un simple changement grammatical, qui consistait à dire, quant au sens, *lectum* au lieu de *grabatum;* il le corrigea en lui disant: « Etes-vous supérieur à celui qui a dit *grabatum*[1]*?* » De plus, saint Augustin, dans son épître LXX, raconte qu'un certain évêque, en récitant un passage de l'Ecriture, ayant changé le mot *cucurbita* en celui d'*hedera*, comme l'avait fait saint Jérôme (*in Joan.* IV); à ce changement, le peuple se souleva, et l'évêque courut le risque d'être privé de son siége. Nous savons de plus que saint Ambroise, dont le style était pourtant orné, préféra dire *præsepium* selon la Vulgate, que *præsepe* à la manière du siècle latin le plus pur. De même saint Jérôme ne refusa pas d'employer le mot *cubitos* au lieu de *cubita*, et il dit à ce sujet: *Non enim curæ nobis est vitare sermonum vitia, sed scripturæ obscuritatem quibuscumque verbis disserere* (*In Ezech.*, cap. 47). Néanmoins l'application des hommes à conserver le dépôt des livres sacrés ne put pas être tellement au-dessus des forces humaines, qu'on ait évité toute espèce d'altération; il suffisait d'éviter les défauts substantiels. Dieu lui-même, qui a toujours veillé à ce qu'il ne s'introduisît jamais dans les saintes Ecritures aucun changement substantiel, n'a pas voulu opérer sans nécessité le miracle de les préserver de ces sortes de

1. Tune præstantior es eo, qui grabatum dixit? (*Apud. Niceph.*, lib. VIII, cap. XLII).

défauts. Le savant Louis Capel, dans son ouvrage des *Variantes de l'Ecriture*, ayant, par une étude approfondie, recherché les copies des Ecritures, traduites en différentes langues dans toute la suite des siècles, démontre qu'il ne s'y est jamais introduit aucune erreur substantielle contre la foi, la morale, ou l'histoire évangélique.

11. Ce que disent plusieurs auteurs, que certains passages supposés ont été insérés dans le Nouveau Testament par des mains étrangères, est donc tout à fait faux ; car, quoique ces textes ne se trouvassent pas dans certaines copies, ils étaient néanmoins déjà reproduits par d'autres qui étaient également anciennes et approuvées. L'Eglise les a admis, parce qu'elle a reconnu sans doute qu'ils étaient fondés sur la tradition apostolique. Un de ces textes est celui de douze versets que l'on ne trouve pas dans quelques manuscrits anciens, tandis qu'on les lit maintenant à la fin de l'Evangile de saint Marc, et qu'on les trouve également dans toutes les versions latines, syriaques et arabes; on les trouve aussi dans les deux manuscrits grecs les plus anciens, ceux de Cambridge et d'Alexandrie, et dans presque tous les exemplaires imprimés ou manuscrits ; saint Irénée cite également ce texte (lib. III, cap. 2). L'autre texte, dont quelqu'un a douté, est relatif au fait de la femme adultère, qui a été aussi reçu dans toutes les Eglises grecques, et traduit dans tous les exemplaires syriaques et arabes ; il est aussi rapporté par Ammonius d'Alexandrie, écrivain du IIIe siècle, dans son Harmonie, *au chapitre* 128, et par Tatien, plus ancien qu'Ammonius, au IIe siècle, dans son *Abrégé des quatre évangiles*, *chapitre* 12. Un autre texte encore est celui de saint Jean, (I *Jo.* V, 7) : *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt.* Ce texte n'existe pas dans certains manuscrits, mais il se trouve dans plusieurs autres plus exacts et non moins anciens; il est aussi rapporté par saint Cyprien dans son livre *de Veritate Eccl.;* par l'auteur de la dispute contre les ariens dans le concile de Nicée (*inter opera Athanas.*), par saint Fulgence (*lib. de Trinit. cap.* 4), et par 400 évêques africains, dans la profession de foi qu'ils pré-

sentèrent à Huneric, roi des Vandales, ainsi que le raconte Victor d'Utique (*lib. de pers. Vandal.*) : c'est pourquoi Erasme, après avoir supprimé ce texte dans deux éditions qu'il fit du Nouveau Testament grec et latin, lorsqu'il en fut à la troisième, fut obligé de le rétablir, en se rendant à l'autorité d'un ancien manuscrit de la Grande Bretagne. Les éditeurs du Nouveau Testament de l'université d'Alcala ont agi de même, en s'attachant, dirent-ils, à des exemplaires très-anciens, *exemplaria antiquissima, quibus fidem abrogare nefas videretur*.

12. Si l'on trouve quelquefois les sentences des livres sacrés citées dans les Pères avec des expressions différentes de celles que nous y lisons, ou des passages que nous n'y lisons plus, c'est parce que, ainsi que l'atteste Eusèbe, les anciens Pères citaient de mémoire les sentences de l'Ecriture ; et on peut le conclure avec raison de ce qu'ils citent généralement les Ecritures sans avoir soin de noter ni l'auteur, ni l'endroit du livre ; par exemple, saint Ignace, écrivant aux Smyrniens (ainsi que le rapporte Eusèbe, lib. III, cap. XXVI), fait parler ainsi Jésus-Christ ressuscité : *Apprehendite et contrectate me, et videte, quod non sum incorporeus spiritus,* tandis qu'on lit dans saint Luc (XXIV, 39) : *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. En outre, les anciens Pères citaient plusieurs sentences, qui n'étaient connues que par la tradition : ou bien ils se servaient quelquefois involontairement de livres apocryphes qui, à cette époque, n'étaient pas bien distingués des canoniques. Dans les premiers siècles de l'Eglise, suivant Fabricius et Richard Simon, on regardait comme livres canoniques *le livre du Pasteur*, *les Evangiles de Pierre et de Matthias*, *l'Evangile selon les Hébreux* (duquel on suppose qu'a été tirée cette sentence : *Estote probi nummularii*), et certaines épîtres attribuées à des apôtres, que le pape Gélase déclara apocryphes dans un concile. Mais tous ces livres ont été condamnés par l'Eglise, parce qu'ils avaient été introduits par les hérétiques, ainsi que l'attestent saint Irénée, saint Epiphane et Eusèbe. Au reste, quoique les déistes présentent un long catalogue de 30,000 variantes, ils ne peuvent pourtant en montrer aucune qui change le sens au fond

par rapport à la foi ou aux mœurs. Ensuite on ne doit pas s'étonner si quelques erreurs se sont glissées dans tant de milliers d'exemplaires, et au bout d'un si long espace de temps; ces légères fautes viennent de la négligence et de l'inexpérience des imprimeurs ou des copistes qui y ont travaillé successivement pendant dix-sept siècles. Mais si ces variantes sont mises en regard avec les anciens commentaires, on voit clairement qu'elles n'altèrent pas les pensées, et qu'elles intéressent plutôt la grammaire que le sens des phrases. D'autres fois, par erreur, on a inséré dans le corps des exemplaires des notes qui étaient en marge, et c'est pour cela que l'on trouve quelques sentences différemment rendues dans les ouvrages des Pères; mais ces variantes sont très-rares, et ne touchent ni à la doctrine ni à l'histoire évangélique ; elles n'ont trait qu'à des choses qui, connues ou ignorées, n'altèrent en rien la doctrine et l'histoire, qui restent intactes. Quant aux variantes purement verbales qui composent presque tout le grand catalogue présenté par les déistes, elles ne peuvent faire aucune impression sur quiconque sait la langue grecque.

13. Les déistes présentent deux autres objections contre les livres évangéliques, mais moins valables encore que les précédentes. La première, c'est que plusieurs auteurs sacrés ne rapportent pas entièrement la série des événements telle que les autres la décrivent. Mais doit-on, pour cela, supposer que tout ce qu'ils écrivent est faux? Si dans Salluste, dans Tite-Live ou dans César on ne retrouve pas toute l'histoire de Cicéron, doit-on dire pour cela que tout ce qu'ils ont écrit sur Cicéron est faux? La seconde objection est celle de Spinosa, qui dit que, lorsque Dieu parle, il ne se sert pas de preuves et de raisonnements, comme font les hommes ; or, les apôtres, dans leurs écrits, se servent de raisonnements : donc, dit-il, ils ne parlent pas par l'inspiration de l'esprit de Dieu; leur parole ne peut donc pas être considérée comme divine. Nous répondons, en peu de mots, que les prophètes et les apôtres, et spécialement saint Paul, se conformèrent en cela à la faiblesse des hommes, qui aiment à être conduits par la raison. Du reste, en général, quand il s'est

agi de lois et de dogmes de foi, ce n'est pas à des raisons que les apôtres ont eu recours ; mais il a été nécessaire alors que Dieu prouvât par des miracles et d'autres semblables moyens que les apôtres étaient ses envoyés, et qu'il parlait par leurs bouches. Mais pourquoi Jésus-Christ, qui pouvait expliquer clairement les choses, a-t-il voulu employer un langage obscur en se servant de paraboles, que les apôtres rapportaient ensuite sans pouvoir les comprendre ? On répond que le Seigneur a parlé clairement de sa venue, de son office de médiateur, et des autres choses qui appartiennent à la substance de la foi ; il n'a parlé obscurément et en paraboles que de certains mystères qu'il ne jugeait pas convenables de dévoiler pour le moment. Voilà comment les déistes épuisent tous leurs efforts pour répandre des nuages sur notre sainte foi ; mais sa lumière est si claire qu'elle ne peut et ne pourra jamais manquer de briller, quelques oppositions qu'ils s'efforcent d'y faire.

CHAPITRE XIII

De la doctrine sainte et divine de Jésus-Christ.

1. Toutes les œuvres de Dieu sont parfaites ; comment donc le Seigneur a-t-il pu créer l'homme aussi désordonné, aussi porté aux mauvais désirs, à l'impureté, à l'ambition, à l'envie, toutes choses contraires à la sainte raison ? Nous avons déjà décrit l'origine de ces dérèglements au chapitre Ier de la seconde partie de cet ouvrage. Dieu créa le premier homme dans la rectitude de ses facultés, ayant le sens soumis à la raison et la raison soumise à Dieu ; mais Adam tomba dans le péché, et ainsi, lui et ses descendants, restant privés de la grâce divine, les sens se révoltèrent en eux contre la raison, et la raison contre Dieu. Dieu envoya son fils pour relever l'homme de cette ruine ; mais, avant la venue de ce Rédempteur, il avait envoyé ses prophètes pour l'annoncer au monde, afin que les hommes pussent obtenir leur salut par l'espérance en ses mérites futurs. Dieu fit enregistrer leurs prophéties dans les saintes Ecritures avec toutes les circons-

tances de la venue, des œuvres, de la vie et de la mort du Rédempteur, afin que les hommes n'en pussent plus douter après qu'il serait venu. Par suite il établit son Eglise dans la Judée, et là il promulgua aussi ses lois, afin que les hommes, à l'aide non-seulement de la lumière naturelle, mais aussi de ces lois, comprissent mieux ce qu'ils devaient faire et ce qu'ils devaient éviter. Enfin le Verbe éternel vint sur la terre; il prit un corps humain, il naquit et promulgua sa loi de grâce, qui a été depuis consignée dans les Evangiles, et qui, loin de détruire l'ancienne, l'accomplit et la perfectionne. Après cela, afin que les fidèles ne s'égarassent pas dans les doutes et les difficultés qui devaient s'élever sur cette loi divine, le Rédempteur établit sa nouvelle Eglise, laquelle, éclairée de Dieu, enseigne à tous les fidèles ce qu'ils doivent croire en fait de mystères, et pratiquer en fait de mœurs. Cette Eglise, il l'a établie comme la colonne et la base de la vérité, et lui a promis que tous les efforts de l'enfer ne pourraient jamais prévaloir contre elle, selon ce qu'a dit l'apôtre [1], et en vertu de ce que Jésus-Christ dit à saint Pierre, qu'il bâtirait son Eglise, et que les portes de l'enfer ne prévaudraient point contre elle [2].

2. C'est cette Eglise qui nous enseigne à connaître le vrai Dieu, notre fin dernière; elle nous donne l'intelligence de sa nature divine et de l'infinité de ses perfections; elle nous fait connaître la récompense éternelle préparée aux justes et le châtiment éternel destiné aux pécheurs. Quant à la morale, cette Eglise nous enseigne une loi toute sainte, qui ne prêche que charité et justice, qui nous apprend à vaincre nos penchants désordonnés, à aimer notre prochain comme nous-mêmes, et Dieu par-dessus toutes choses. L'Eglise, en un mot, nous propose à observer tant les lois divines que les lois humaines, ainsi que nous le devons et le pouvons avec le secours de la grâce divine. Elle nous propose aussi les conseils évangéliques, qui nous facilitent l'observance des préceptes et nous rendent plus agréa-

1. Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis (I *Tim.*, III, 15).

2. Ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam (*Matth.*, XVI, 18).

bles à Dieu. Elle nous fait savoir aussi par quels moyens nous devons conserver la grâce divine, ou la recouvrer, si nous avons le malheur de la perdre. Ces moyens sont les sacrements institués par Jésus-Christ, et par lesquels il nous remet nos péchés et nous communique les grâces qu'il nous a préparées par les mérites de sa passion. Enfin, cette Eglise nous enseigne que nous sommes trop faibles pour observer par nos seules forces les divins préceptes, et pour vaincre les ennemis qui, par leurs tentations, nous excitent à les transgresser; et que pour cela nous devons toujours recourir à Dieu par la prière, afin d'obtenir de lui son secours pour les accomplir.

3. Que l'on voie un peu si, parmi toutes les lois, on pouvait jamais en trouver une plus sainte, plus équitable et plus sage. Qu'on la compare ensuite aux enseignements des fausses religions. La religion des Juifs fut pendant longtemps équitable et sainte ; mais depuis qu'ils ont repoussé la nouvelle loi de grâce, ils sont restés dans l'aveuglement, et sont tombés dans mille inepties et mille impiétés. Les Juifs modernes (appelés thalmudistes, parce qu'ils ont embrassé la croyance du Thalmud, livre ou loi remplie de fables, d'erreurs ou de blasphèmes) disent, que le Thalmud est une autre loi qui fut donnée verbalement à Moïse; en conséquence ses inventeurs ordonnèrent en le publiant que toutes les choses qui y sont prescrites fussent observées comme autant de lois divines, et décrétèrent la peine de mort contre ceux qui refuseraient de s'y conformer. Relativement aux mystères divins, les thalmudistes enseignent que Dieu, dans une partie de la nuit, rugit comme un lion, et qu'il dit : « Hélas, j'ai détruit ma maison, j'ai brûlé mon temple, j'ai rendu mes enfants esclaves. » Ils disent qu'ensuite, pendant une autre partie du jour, Dieu s'occupe à étudier la loi et aussi le Thalmud ; que, pendant une autre partie encore, il instruit les enfants qui sont morts au berceau ; que, pendant une autre partie enfin, il juge le monde, et que les trois dernières heures du jour, il les emploie à se divertir avec un dragon appelé Léviathan. Ils racontent que Dieu, avant qu'il eût créé le monde, faisait une quantité de mondes et les défaisait, et qu'après qu'il

eut créé celui-ci, il monta à cheval pendant la nuit sur un chérubin, et visita dix-huit mille mondes qu'il avait créés. Ils disent que Dieu mentit une fois, pour mettre la paix entre Abraham et Sara. Ils ajoutent que, pour avoir fait la lumière de la lune moindre que celle du soleil, il ordonna à Moïse d'offrir un bœuf en sacrifice, afin d'obtenir le pardon de cette faute. Relativement aux préceptes de la morale, les Juifs d'aujourd'hui enseignent une foule d'erreurs et de sottises, dont nous parlerons dans la troisième partie de cet ouvrage, au chapitre troisième.

4. La secte mahométane à son tour, au lieu du Thalmud, garde l'Alcoran pour sa loi et pour règle de sa foi. Cet Alcoran approuve toute religion qui adore Dieu, et promet le salut à quiconque vivra selon la loi qu'il aura choisie, bien qu'il passe de l'une à l'autre selon son caprice. Relativement aux mystères qu'il faut croire, l'Alcoran enseigne que les damnés qui y croiront seront délivrés de l'enfer. C'est pour cela que les mahométans se rasent la tête, et qu'ils y laissent une mèche de cheveux, dans l'espérance que, par elle, Mahomet pourra les tirer de l'enfer. Ils espèrent qu'au jour du jugement Mahomet, par ses prières, obtiendra le salut de tous ses sectateurs. Pour les autres damnés, l'Alcoran dit que l'enfer ne durera pas plus de mille ans, ce qui est renouveler l'erreur d'Origène. Le paradis que promet l'Alcoran est un paradis dont auraient honte même les brutes, si elles avaient la raison; c'est un paradis de plaisirs sensuels. De telle sorte qu'Avicenne, tout mahométan qu'il était, ayant honte d'un tel genre de promesses, dit que Mahomet avait tenu en cela un langage allégorique; mais l'Alcoran n'admet nulle part cette explication d'Avicenne.

5. En fait de mœurs, l'Alcoran permet à chacun de voler suivant son bon plaisir. Il permet à tout homme d'avoir autant de femmes qu'il peut en nourrir; il autorise le divorce à volonté. Il permet de se livrer à toute sorte d'impuretés avec les esclaves ou les servantes. Il recommande la guerre et la vengeance comme autant de moyens d'acquérir de la gloire, il ordonne de uer celui qui ne croit point à l'Alcoran.

Il veut que l'on ait commerce avec les démons, afin de deviner l'avenir par la voie des enchantements et des sortiléges. Mais nous remettons à parler dans la troisième partie des autres particularités de la secte des mahométans.

6. Je ne dirai rien des autres sectes hérétiques, chacune desquelles a ses erreurs et ses désordres particuliers; mais je ne dois pas néanmoins passer sous silence les dernières hérésies du Nord, toutes comprises sous le nom de religion réformée, Cette prétendue religion, qui eut pour chefs Luther et Calvin. enseigne entre autres choses, comme dogmes fondamentaux, deux impiétés qui ôtent aux bonnes œuvres toute bonté et tout mérite, et ouvrent le champ à tous les vices. Le premier de ces dogmes consiste à dire que tous les hommes naissent également infectés du péché originel; mais à un tel point, que toutes les actions de l'homme, bonnes ou mauvaises, sont, même après le baptême, criminelles et dignes des peines éternelles. Le second de ces dogmes, c'est que la foi seule, sans le secours d'aucune autre vertu, rend l'homme juste et le sauve, parce que, disent-ils, les péchés ne sont pas remis à l'homme par la grâce ou par la charité; mais que la foi qu'on a dans la divine miséricorde par les mérites de Jésus-Christ fait que nos fautes ne nous sont pas imputées, mais que la justice du Rédempteur nous est imputée à la place, et qu'ainsi on devient juste et on obtient le salut. A la suite de ces deux erreurs, ils en enseignent plusieurs autres, par exemple, que l'homme, depuis le péché d'Adam, a perdu le libre arbitre, de manière qu'il est forcé de vouloir comme de ne pas vouloir ce que Dieu a prédéterminé que chacun voudrait ou ne voudrait pas; que Dieu ne nous donne pas simplement la vertu de faire le bien, ni ne permet simplement le mal, mais que c'est lui qui opère en nous toutes nos actions bonnes et mauvaises; que les préceptes divins doivent nous être indifférents, puisqu'il est impossible de les observer; que les sacrements ne nous servent de rien pour obtenir la grâce divine que celui qui croit fermement en Jésus-Christ, persévère infailliblement dans l'état de grâce, et se sauve, quand même il commettrait les plus grands crimes. Voilà donc cette belle reli-

gion réformée : elle a changé l'homme en un monstre infernal, puisqu'elle l'a exempté de toute loi, et lui a donné toute liberté de se livrer à tous les plus énormes péchés, excepté seulement celui d'infidélité. Luther ne rougit pas de parler et d'écrire ainsi qu'il suit : « Vous voyez combien le chrétien est riche! Aucun autre péché que l'incrédulité ne peut le damner. Tout le reste, pourvu que l'on conserve la foi, est absorbé par la foi elle-même[1] » Mais Calvin va plus loin encore que Luther, lorsqu'il dit que les bonnes œuvres non-seulement ne sont pas utiles, mais qu'elles sont incompatibles avec la justice de la foi[2]

7. Ainsi, d'après leurs maximes touchant la foi, tous les chrétiens, jusqu'à la venue de ces nouveaux docteurs de religion, seraient damnés, puisque tous les vrais chrétiens, et spécialement les saints et les martyrs, auraient failli dans la foi, ayant cru tous sans exception que les seuls mérites de Jésus-Christ ne suffisaient pas pour les sauver, mais qu'à la vertu de foi ils devaient joindre les bonnes œuvres. En outre, bien qu'ils espérassent le salut en ayant foi aux mérites de Jésus-Christ, ils n'ont jamais cru comme article de foi qu'ils fussent prédestinés ; au contraire, ils ont toujours vécu dans la crainte jusqu'à la mort; et ils n'ont pas cru pécher en menant une vie sainte pour gagner le paradis : autant de choses qui sont en pleine contradiction avec la croyance des novateurs. Le père Segneri a donc raison de dire que leur croyance et leur doctrine est pire que l'athéisme, parce que l'athée fait le mal toujours avec crainte, par la raison qu'il ne lui est pas possible de se bien persuader qu'il n'existe pas de Dieu; tandis que ces réformés agissent avec moins de scrupule, dans la persuasion qu'ils se sont faite de se conformer, en vivant comme ils font, aux principes de la religion voulue de Dieu.

8. Ils enseignent aussi que Dieu n'a donné qu'aux prédestinés

1. Vides, quam dives sit homo christianus! nulla peccata possunt eum damnare, nisi sola incredulitas. Cetera omnia, si stet fides, absorbentur per eamdem fidem (Luther, *de votis monach.*).

2. Tum fidei justitiæ locus est, ubi nulla sunt opera, quibus debeatur merces.

la grâce de la justification, et que tous les autres sont prédestinés au mal et à la damnation éternelle; ce qui leur fait dire que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous, mais seulement pour les élus. Que l'on note ici l'impiété et l'ingratitude de ces ennemis de la croix de Jésus-Christ, qui est mort pour tous, et qu'ils représentent n'être mort que pour les prédestinés : doctrine fausse et impie, qui détournerait les hommes d'aimer Jésus-Christ. Mais, ô mon Dieu! qu'elle est donc cette barbarie? un Dieu a donné sa vie pour se faire aimer de tous les hommes, et ces impies veulent que Jésus-Christ ne soit mort que pour les élus! Saint Paul écrivait aux Corinthiens : « Si un seul (Jésus-Christ) est mort pour tous, donc tous sont morts [1]. » Et il ajoute : « Et Jésus-Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent pas pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et qui est ressuscité pour eux [2] » Comment l'apôtre aurait-il pu s'y prendre pour nous faire entendre plus clairement, que Jésus-Christ est mort pour tous? Mais qu'y a-t-il d'étonnant à ce que ceux qui se rendent rebelles à la véritable Eglise, dans laquelle seule brille la lumière de la vérité, tombent dans mille égarements?

9. Par contre, une des fortes preuves de notre religion catholique, c'est qu'elle est exempte de la moindre erreur. Les mystères qu'elle propose à croire (ainsi que je l'ai dit plus haut), bien qu'ils soient élevés et au-dessus de notre raison, ne sont pas néanmoins contraires à la raison. Les préceptes qu'elle nous ordonne d'observer sont tous saints et justes. Qu'y a-t-il de plus juste que d'aimer Dieu, qui est le bien suprême, par dessus tous les autres biens, lesquels tous, en comparaison de celui-là, ne sont qu'ombre et fumée? que de nous aimer nous-mêmes, mais d'un amour bien ordonné, qui ne nous permette pas de nous laisser séduire par des plaisirs apparents et passagers, mais nous dirige vers un bonheur sans fin? que

1. Si unus (Christus) pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt (II *Cor.*, v, 14).

2. Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est, et resurrexit (*Ibid.* 15).

d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, puisque nous sommes tous appelés à vivre ensemble ici-bas, afin de nous aider les uns les autres par les bons exemples, et par les œuvres de charité, comme compagnons de voyage vers l'éternité, pour nous retrouver un jour réunis dans le paradis, et devenir concitoyens éternels de la patrie céleste?

10. Il est vrai que les préceptes de la loi divine sont par eux-mêmes au-dessus des forces humaines; mais ils deviennent faciles avec l'assistance divine; et cette assistance, Dieu nous l'a promise, et il l'accorde à tous ceux qui la lui demandent : « Demandez, et vous recevrez [1] » (a dit le Seigneur). Et puis le sacré concile de Trente nous enseigne que « Dieu ne commande point l'impossible, mais qu'il nous avertit et en même temps nous ordonne de faire ce que nous pouvons, et de lui demander les moyens de faire ce que nous ne pouvons pas, et il nous vient en aide pour que nous le puissions [2]. » Qui pourrait nier que, dans l'Eglise catholique, il y ait toujours eu des saints, qui ont donné tant de grands exemples d'humilité, de désintéressement, de chasteté, de justice et de toutes les vertus, et qui, par leur vie exemplaire, ne se sont rendus fâcheux et odieux qu'à ceux qui haïssaient leur manière de vivre, comme étant un reproche vivant de leur mauvaise conduite à eux-mêmes? Il est certain que jamais un catholique sincère et d'une vie exemplaire n'est passé à l'hérésie ou à l'infidélité; tandis qu'au contraire beaucoup d'hérétiques et d'infidèles qui menaient une vie, sinon exempte de reproche, au moins plus rapprochée de la vertu que les autres, ont embrassé notre foi, afin d'y trouver le salut : preuve évidente que c'est seulement dans notre Eglise que se trouve la vraie sainteté et le véritable salut.

11. Les partisans du naturalisme objectent que l'Evangile ordonne d'aspirer à la perfection : *Estote perfecti;* or, la virginité, selon l'apôtre, est un haut degré de perfection : voilà

1. Petite et accipietis (*Jo.* xvi, 14).
2. Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis et petere quod non possis, et adjuvat ut possis (*Sess.*, xi).

donc, disent-ils, un conseil qui est contraire à la nature et contraire à la parole même de Dieu ,qui a dit : « Croissez et multipliez [1]. » Mais saint Thomas répond (*Gent. contr* lib. III, c. cxxx) que la virginité et les autres conseils ne sont pas la perfection, mais des moyens pour arriver à la perfection ; que ce ne sont pas des moyens nécessaires pour la perfection, mais des moyens plus sûrs ; et qu'ainsi tous ne sont pas dans la nécessité de les embrasser. Relativement à cette parole, « Croissez et multipliez, » on répond que ce précepte a été imposé, non à chaque homme en particulier, puisque, s'il en était ainsi, chacun serait tenu d'embrasser l'état conjugal (ce que personne n'ose dire), mais à la société humaine en général.

CHAPITRE XIV

Que les miracles de Jésus-Christ confirment sa doctrine.

1. Les miracles sont une preuve des plus convaincantes de la vérité de la foi, puisque, ainsi que nous l'avons prouvé au chapitre III, Dieu ne saurait permettre aucun miracle en confirmation d'une fausse doctrine. Il faut néanmoins examiner toujours avec soin si les faits qu'on rapporte sont vrais, si ce sont de vrais miracles. Que les prodiges opérés par Jésus-Christ et rapportés dans les Evangiles, aient été réels, c'est ce que nous avons prouvé au chapitre XI, par là même que nous avons démontré la vérité de ces Evangiles. Voyons maintenant si les prodiges qui y sont rapportés sont de vrais miracles, ou s'ils n'ont pas pu être opérés par quelque art diabolique. Premièrement, un des plus célèbres miracles de Jésus-Christ fut celui qu'il opéra, lorsque, avec cinq pains d'orge et deux poissons, il rassasia cinq mille hommes outre les femmes et les enfants; et qu'après le repas, les apôtres remplirent douze corbeilles des restes qu'ils ramassèrent. Ce miracle eut pour témoins plus de cinq mille personnes, et il est rapporté par trois évangélistes, à savoir : par saint Matthieu (XIV, 14), par saint Marc (VI, 38), par saint Jean (V, 6).

1. Crescite et multiplicamini.

2. De plus, saint Luc (VIII, 26), et saint Marc (V, 2), racontent que Notre-Seigneur, étant arrivé à Génézareth, trouva à sa rencontre un possédé qui était tellement furieux qu'on n'avait pu l'enchaîner pour l'empêcher de nuire; il avait plusieurs fois brisé ses chaînes. Cet homme se logeait dans une caverne, poussait des hurlements et se meurtrissait lui-même. Notre-Seigneur, ayant pitié de ce malheureux, se disposait déjà à ordonner aux démons (qui étaient toute une légion) de sortir du corps de cet homme, quand les esprits malins prièrent Jésus-Christ de ne pas les chasser, ou du moins de leur permettre d'entrer dans un troupeau de deux mille porcs, qui paissaient en ce parage. Notre-Seigneur leur ayant accordé cette permission, aussitôt les porcs coururent se précipiter dans la mer, où ils restèrent engloutis, et l'homme fut délivré. Ce miracle étonnant fut opéré en présence d'autres personnes, et fit certainement grand bruit parmi les gens du pays, à qui appartenaient ces animaux.

3. Il y avait déjà longtemps que le monde gémissait sous l'esclavage des démons, qui, usurpant les honneurs dus à Dieu, se faisaient adorer des hommes. La terre était couverte d'idoles et d'autels sacriléges, et les démons se vantaient partout d'être les maîtres du ciel et de la terre. Jésus-Christ vint au monde pour chasser ces ennemis de l'injuste domination qu'ils avait usurpée; mais il était nécessaire que les hommes connussent d'abord l'état malheureux où ils vivaient, et la faiblesse de ces esprits infernaux auxquels il permettait d'entrer dans le corps de plusieurs, afin que, d'un côté, ils se rendissent odieux à tous, et que, de l'autre, en les chassant, il démontrât leur faiblesse et sa propre puissance, sa venue ayant précisément pour objet de détruire le règne de Lucifer [1]. De sorte que les démons, observant les miracles opérés par le Seigneur, le reconnaissaient publiquement pour le fils de Dieu [2]. Jésus-Christ, pendant sa vie, délivrait de l'obsession des démons tous ceux qu'il

1. Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras (*Jo.*, XII, 13).
2. Et spiritus immundi, cum illum videbant, procidebant ei, et clamabant dicentes : Tu es filius Dei (*Marc*, III, 11 et 12).

rencontrait [1]. Et après sa mort, il permit que les obsessions de démons fussent encore fréquentes, afin de faire connaître aux païens le pouvoir qu'avaient ses disciples sur ses ennemis dont ils tirèrent mainte et mainte fois l'aveu de n'être que des imposteurs, en se faisant adorer sous les noms de quelques fausses divinités ; ce qui ne contribua pas peu à la conversion du monde. Tertullien, dans son *Apologétique*, chapitre XIII, écrit que tout chrétien qui avait conservé la grâce du baptême pouvait contraindre le démon à faire l'aveu de ses artifices. Et, en effet, les histoires sacrées nous en fournissent plusieurs exemples [2].

4. Ce fut encore un grand prodige que le miracle opéré par

1. Pertransiit benefaciendo, et sanando omnes oppressos a diabolo. (*Act*, I, 10, 38).

2. Il y en a qui prétendent que, depuis la mort de Jésus-Christ, ou du moins depuis la mort de ses premiers disciples, il n'y a plus eu de possédés. Sans doute les véritables possédés sont devenus fort rares ; mais de dire que tout ce qui est rapporté dans les vies des saints et même dans les œuvres des Pères au sujet de possédés délivrés par eux, est faux, c'est ce que je ne comprends pas. Coniliati (tome I des *Controv. littér.*, p. 36, etc.) a recueilli plusieurs faits récents de cette nature, et il raconte spécialement qu'en 1739, dans le diocèse d'Aquilée, la délivrance d'un possédé opéra la célèbre conversion du Juif Ventura Cormons. Qu'on lise la savante dissertation du Père Calmet (*De energ. verit.*), où il démontre la réalité de pareilles possessions. Quelle merveille y a-t-il à ce que les démons puissent attaquer et posséder les corps des chrétiens, quand nous savons qu'ils peuvent tenter leurs âmes, même quand elles sont enrichies des dons de la grâce divine? Il est vrai qu'aujourd'hui les démons n'ont pas la liberté d'envahir les corps, comme ils l'avaient anciennement avant la venue du Rédempteur ; mais on ne peut pas nier que le Seigneur ait plusieurs fois permis, et même ait voulu que tel chrétien souffrît de semblables vexations pour quelque faute particulière, et parfois même sans aucune faute de sa part, pour augmenter ses mérites. Si Jésus-Christ se laissa porter par Lucifer sur le temple et sur le sommet d'une montagne (comme on le lit dans saint Matthieu, IV, 5 et 8), il ne doit pas nous paraître étrange que les chrétiens soient quelquefois secoués et tourmentés par cet ennemi. Ce qui doit le plus nous porter à croire qu'il y a des possédés dans le monde, c'est que l'Eglise continue toujours à ordonner des exorcistes, en leur conférant la faculté de chasser les démons du corps des possédés. Osera-t-on dire que c'est inutilement que l'Eglise confère cet ordre? Nous savons que saint Charles Borromée l'accordait aux enfants, précisément pour montrer aux hérétiques la puissance des ministres de l'Eglise catholique contre les démons.

le Seigneur sur l'aveugle-né, selon ce que rapporte saint Jean, chapitre IX. Cet homme fut guéri par Jésus-Christ au moyen d'un peu de boue qu'il mêla avec sa salive, et qu'il lui appliqua sur les yeux en lui ordonnant de se laver immédiatement avec de l'eau de la piscine de Siloë ; car s'il se fût servi d'une autre eau, les pharisiens n'auraient pas manqué de dire que c'était par la vertu de quelque eau médicinale qu'il lui avait rendu la vue. Malgré cela, les pharisiens ne voulurent jamais se laisser persuader de la vérité du miracle ; ils interrogèrent l'aveugle guéri, et celui-ci leur raconta naïvement le fait tel qu'il s'était passé. Non content de cela, ils lui demandèrent quelle opinion il avait de celui qui l'avait guéri. L'autre répondit qu'il le regardait comme un prophète. Mais les Juifs s'obstinèrent à ne pas croire qu'il y eût là un miracle ; ils appelèrent ses parents, et ceux-ci affirmèrent que leur fils était né aveugle, et qu'il était resté aveugle jusqu'à ce moment. Ils interrogèrent encore notre homme, en lui disant : « Rends gloire à Dieu, nous savons que cet homme est un pécheur [1]. » Et l'autre de leur répondre : « Si c'est un pécheur, je n'en sais rien ; tout ce que je sais, c'est que j'étais aveugle, et que je vois maintenant. Est-ce que par hasard vous voudriez devenir ses disciples [2] ? » A cette réponse, les pharisiens le maudirent et le chassèrent de la ville. Le Seigneur l'ayant ensuite rencontré, l'exhorta à croire en lui, et cet homme se fit, dès cette heure, son prosélyte.

5. Les miracles les plus fameux de Jésus-Christ furent les résurrections qu'il opéra, comme en particulier celle du fils unique de la veuve de Naïm, celle de la fille du chef de la synagogue, mais surtout la plus merveilleuse de toutes, qui fut celle de Lazare, racontée par saint Jean dans son chapitre XI, avec toutes les circonstances qui l'accompagnèrent. Spinosa disait (suivant Pierre Bayle) que s'il avait pu se persuader de la résurrection de Lazare, il aurait abandonné son système et se serait fait chrétien. Mais ce miracle a été confirmé par tant de

1. Da gloriam Deo, nos scimus quia hic homo peccator est.
2. Si peccator est, nescio; unum scio, quia cæcus cum essem, modo video... Numquid et vos vultis discipuli ejus fieri?

preuves, que Spinosa ne peut être excusé d'une grande témérité en refusant de s'en laisser persuader Venons à la preuve. Le Seigneur étant arrivé un jour à la maison de Marthe et de Marie, en Béthanie, trouva que Lazare leur frère était mort et enseveli depuis quatre jours, de sorte que sa mort était connue de toute la ville de Jérusalem. Beaucoup de personnes s'étaient rendues à Béthanie pour partager la douleur des deux sœurs, qui étaient d'une famille considérée dans ce pays. Comme Jésus-Christ arrivait, les sœurs du défunt vinrent à sa rencontre en pleurant, et particulièrement Marie, accompagnée de beaucoup de monde, qui lui dit : « Seigneur, si vous eussiez été ici, mon frère ne serait point mort[1]. » Le Seigneur demanda où on l'avait placé : s'étant rendu au lieu où Lazare était enseveli, il pleura d'abord, et il ordonna ensuite qu'on enlevât la pierre du tombeau. Marthe répondit : « Seigneur, il sent déjà mauvais, car il y a quatre jours qu'il est mort[2]. » Mais Jésus lui répartit : « Ne vous ai-je pas dit que, si vous croyez, vous verrez la gloire de Dieu[3] ? » Ensuite il cria d'une voix forte, sans doute pour que les Juifs cessassent d'être incrédules à ce dernier effort qu'il faisait pour les convertir : « Lazare, sortez du tombeau[4]. » Lazare étant sorti aussitôt du tombeau, le Seigneur le fit délivrer des bandelettes qui l'entouraient, et Lazare se leva sur son séant. Après ce prodige opéré en présence de beaucoup de monde, un grand nombre de Juifs crurent en lui[5]. Mais d'autres s'en allèrent raconter le fait aux pharisiens, qui, à cette nouvelle, assemblèrent le conseil, et ils disaient entre eux : « Que faisons-nous, tandis que cet homme fait tant de choses merveilleuses[6] ? » Depuis ce jour-là, ils ne songèrent plus qu'à le faire mourir[7]; ils tentèrent de tuer Lazare lui-

1. Domine, si fuisses hic, non esset mortuus frater meus.
2. Domine, jam fœtet, quatriduanus est enim.
3. Nonne dixi tibi, quoniam si credideris, videbis gloriam Dei?
4. Lazare, veni foras.
5. Multi ex Judæis... crediderunt in eum.
6. Collegerunt... concilium, et dicebant : quid facimus, quia hic homo multa signa facit?
7. Ils parvinrent à se rendre maîtres de Jésus-Christ, par la trahison de Judas, qui le vendit pour trente deniers, selon ce qu'avait prédit Zacharie

même, tout en restant convaincus de la vérité du miracle, mais sans se donner la peine de l'examiner ; du reste, saint Jean rapporte que plusieurs des principaux Juifs, persuadés par ce miracle, crurent en Jésus-Christ (*Jo.*, XII, 42). La résurrection de Lazare fut cause que Jésus, à son entrée à Jérusalem, y fut reçu avec honneur, parce que le peuple qui avait vu ce miracle, l'ayant raconté aux autres, tous ensemble vinrent en foule à la rencontre du Seigneur[1]. Mais les Juifs s'obstinèrent à ne pas vouloir le croire ; et alors (ajoute saint Jean, vers. 37) fut accomplie la prédiction d'Isaïe, que Dieu frapperait leurs yeux d'aveuglement et endurcirait leurs cœurs[2] Mais cette incrédulité des Juifs était un des signes de la venue du Messie prédits par le même prophète (LXV, 2) en ces termes : « J'ai étendu mes bras tout le jour vers ce peuple incrédule[3]. Saint Paul, en citant ce passage, ajoute : « Vers ce peuple incrédule et rebelle à mes paroles[4]

6. Ajoutons ici le grand prodige que fit Jésus-Christ après sa mort dans la conversion de saint Paul, racontée par l'apôtre lui-même au roi Agrippa (*Act.*, XXVI, 9, 23). Il dit que, se croyant obligé de s'opposer aux progrès de la foi en Jésus-Christ, il s'était efforcé de la détruire en tous lieux par l'effet de ses paroles et par l'emploi des supplices. Mais un jour, tandis qu'il s'avançait vers Damas pour persécuter les chrétiens, chemin faisant il fut enveloppé d'une grande lumière, à l'apparition de

(XI, 12). *Et appenderunt mercedem meam triginta argenteos.* Mais saint Matthieu (XXVII, 9) désigne Jérémie, et non Zacharie, comme étant l'auteur de ce passage. L'opinion des interprètes sacrés est qu'il y a là une erreur de copistes : ou bien, dit un autre auteur, c'est que quelques sentences des prophètes ont été omises dans le recueil rédigé par Esdras, et qu'ensuite elles ont été transmises verbalement et inscrites dans les prophètes suivants. Cela est très-vraisemblable, surtout pour Zacharie, qui s'est servi de plusieurs passages des prophètes antérieurs. Saint Jérôme raconte qu'un certain Juif nazaréen lui montra un livre, où c'était Jérémie, et non Zacharie, qui était donné pour l'auteur de ce passage où il était question des trente deniers.

1. Propterea et obviam venit ei turba, quia audierunt eum fecisse hoc signum (*Jo.*, XII, 18).
2. Excæcavit oculos eorum, et induravit cor eorum, etc. (*Isa.*, VI, 9).
3. Expandi manus meas tota die ad populum incredulum.
4. Ad populum non credentem et contradicentem.

laquelle lui et ses compagnons furent renversés à terre; et il entendit une voix qui lui dit : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? » Il répondit : « Qui êtes-vous, Seigneur? » La voix reprit : « Je suis Jésus, celui même que tu persécutes. Lève-toi, parce que je veux que tu ailles convertir les gentils. » Ses compagnons virent la lumière, et entendirent la voix, mais sans voir Jésus, et sans distinguer les paroles. Saint Paul resta aveuglé des deux yeux, et dans cet état il fut conduit à Damas, où il resta trois jours sans manger ni boire; et il ne recouvra la vue, que lorsqu'Ananie lui eut imposé les mains sur la tête, et l'eut baptisé. Depuis lors il se mit à prêcher dans les synagogues, et les Juifs résolurent ensemble de le tuer; mais l'apôtre fut préservé par la divine Providence, pour le bien de tant de peuples qu'il devait gagner à Jésus-Christ. Or, qui est-ce qui peut dire que Dieu n'est pas l'auteur de tous ces prodiges, ou bien qu'il les a permis pour confirmer une fausse doctrine?

7. Les déistes objectent que les païens avaient aussi leurs miracles; mais qui ne sait que les miracles dont se vantait le paganisme n'étaient que des fables ou que des effets naturels? telles étaient, par exemple, les guérisons opérées, disaient-ils, par le dieu Esculape; mais tous les prêtres d'Esculape étaient médecins, et ils ne guérissaient les malades qu'après leur avoir appliqué des remèdes, ainsi que le racontent Lucien (tom. 2. *opp.* pag. 333; Arnobe, lib. 1. *adv. gent.* pag. 35), et l'auteur des Homélies Clémentines (*Hom.* 9, § 36). Lucien écrit, de plus, que les gentils, pour vanter les prétendus miracles d'Esculape, payaient quelques personnes, afin qu'elles feignissent d'être malades, et ensuite guéries. Qu'on juge par là du cas que l'on doit faire de cette table (qui, à ce que l'on croit, était suspendue à Rome, dans le temple d'Esculape), où étaient gravés les noms des aveugles et autres personnes guéries subitement par l'intervention de cette idole. Tacite raconte le miracle d'un certain aveugle guéri par Vespasien; mais il dit lui-même que le malade pouvait être guéri par des remèdes naturels; voici ses paroles : « Enfin l'empereur ordonne aux médecins de juger si cet état de cécité et de faiblesse d'organes pouvait être remédié

par des moyens humains. Les médecins opinèrent diversement : Celui-ci, répondirent-ils, n'a pas absolument perdu la faculté de voir, et elle lui reviendra, si l'on réussit à lever les obstacles ; cet autre pourra, au moyen de ligaments et d'une contrainte salutaire, obtenir le redressement de ses membres [1]. » Au reste, quand ce ne serait pas autre chose, il est certain qu'il importait aux prêtres du temple, et à ceux qui attestaient ces miracles de se concilier la faveur de l'empereur en feignant (comme il fut aisé de le faire) une telle cécité et une telle guérison. L'on raconte aussi certains miracles d'Adrien ; mais Spartien, qui les rapporte (*in Adrian.* cap. 25) ajoute lui-même. « Il est vrai que Marius Maximus donne ces faits pour des singeries [2] » Qu'on lise *Saumaise, Hist. August. in Spartian.* Ces miracles étaient que l'empereur avait guéri deux aveugles, en leur jetant seulement un peu d'eau sur les yeux. L'on suppose avec fondement que ce n'était là qu'un jeu fait par les domestiques pour distraire le prince, lequel, étant malade et ne pouvant guérir, voulait se tuer de désespoir.

8. Passons aux miracles du célèbre Apollonius de Tyanes, qu'Hiéroclès comparait aux miracles de Jésus-Christ. Premièrement, cet Apollonius était regardé comme un grand magicien ; de sorte que, s'il a vraiment opéré quelque prodige extraordinaire, et qui ne dépassât pas les forces de la nature, ce n'a pu être que l'ouvrage des démons. J'ai dit, « s'il a vraiment opéré » car c'est à juste titre qu'on regarde comme mensongers tous les prodiges qu'on raconte d'Apollonius. On affirme qu'un inconnu donna à l'impératrice Julie, femme de Septime-Sévère, plusieurs mémoires sur la vie de ce magicien, écrits par Damis son disciple. Julie remit ces mémoires à Philostrate, qui s'en servit pour composer l'histoire d'Apollonius ; de manière que rien ne prouve que Damis les ait écrits ; et quand même il les aurait écrits, quelle foi peut mériter le disciple d'un idolâtre et

1. Postremo (Vespasianus) æstimari a medicis jubet, an talis cæcitas ac debilitas ope humana superabiles forent. Medici varie disserere ; huic non exesam vim luminis, et redituram, si pellerentur obstantia ; illi elapsos in pravum artus, si salubris vis adhibeatur, posse integrari (*Hist.*, lib. IV).

2. Quamvis Marius Maximus hæc per simulationem facta commemoret.

d'un magicien? Huet a démontré en outre que cette histoire fut inventée par Philostrate, afin de déprimer la religion chrétienne, qui se répandait alors dans le monde. Ajoutons que plusieurs de ces prétendus miracles d'Apollonius sont complétement ridicules et absurdes. Donnons-en deux exemples. Philostrate (lib. 4, c. 8) dit qu'Apollonius ayant été invité aux noces de Ménippe, son ami, l'avertit, au moment où le repas était préparé, que sa femme était un démon. A ces mots, la femme et tous les préparatifs du repas disparurent. Au chapitre III de ce même livre, on lit qu'Apollonius ayant poussé les Ephésiens, qui étaient alors infectés de la peste, à lapider un pauvre mendiant, on trouva après la mort de ce malheureux, et quand son corps eut été débarrassé des pierres dont on l'avait accablé, que c'était un gros chien qui jetait de l'écume de sa gueule comme un lion, et qu'ainsi tous les Ephésiens se trouvèrent délivrés de la peste. Qui pourrait ajouter foi à de telles inepties?

9. On raconte aussi comme un grand miracle celui de la défaite des Gaulois, qui, assiégeant le temple d'Apollon à Delphes, sur le mont Parnasse, pour s'emparer de l'or qui y était déposé, furent, dit-on, dispersés par des foudres que leur lancèrent les muses, qui leur apparurent toutes armées. Mais de bons auteurs disent au contraire que cette histoire est entièrement ou du moins en partie fabuleuse ; Strabon entre autres a écrit que les Gaulois ne furent pas détruits par la foudre, mais par la discorde qui s'éleva parmi eux. Mais supposé même que les Gaulois aient essuyé une défaite sur le mont Parnasse, on ne doit pas l'attribuer à la puissance d'Apollon, puisque, au rapport de Pausanias (*in Phocicis*, cap. 20), bien que les Gaulois fussent en grand nombre, ils n'en furent pas moins chassés par les Delphiens, qui, leur lançant des dards d'entre les anfractuosités de la montagne, en atteignirent et blessèrent à mort Brennus, commandant de leur armée, et qu'alors tous les Gaulois prirent la fuite. Si le fait s'est passé ainsi, où est le miracle?

CHAPITRE XV

La résurrection de Jésus-Christ, son ascension glorieuse, et la venue du Saint-Esprit prouvent évidemment la vérité de notre sainte foi.

§ I.

De la résurrection de Jésus-Christ.

1. Aucun miracle n'a autant de preuves de certitude que celui de la résurrection de notre Sauveur. Pour le nier, les déistes doivent dire que les apôtres ont été tous trompés par le désir qu'ils avaient de voir ressusciter leur maître, ou bien qu'ils ont voulu tromper. Quant à s'être trompés les premiers sur un tel fait, il résulte évidemment de leurs récits qu'ils hésitèrent eux-mêmes à croire à la résurrection de Jésus-Christ, et qu'en cela même ils ne furent pas exempts de reproche. Nous avons déjà dit que les saintes femmes qui étaient allées au tombeau pour oindre le corps de Jésus-Christ, furent assurées par l'ange que le Seigneur était ressuscité. Elles allèrent aussitôt en informer les apôtres; mais ceux-ci, bien que Madeleine leur eût dit qu'elle avait vu de ses propres yeux le Seigneur ressuscité, ne voulurent pas le croire, et cette nouvelle leur parut un rêve de femme [1]

2. Dans ce même jour, deux disciples allant à Emmaüs, le Seigneur leur apparut en chemin, mais sans se faire connaître d'abord; et il leur demanda de quoi ils s'entretenaient. Un d'eux répondit qu'ils parlaient de Jésus de Nazareth et de sa mort, et ils ajoutèrent : « Nous espérions qu'il rachèterait Israël, etc. Mais voilà que des femmes sont venues nous rapporter une apparition d'anges, qui disent de lui qu'il est vivant [2] » Ainsi donc ils parlaient encore de cette résurrection comme d'une chose incertaine ; aussi le Seigneur leur reprocha-t-il leur incré-

1. Nuntiaverunt hæc omnia illis undecim (apostolis) et cæteris omnibus... et visa sunt ante illos sicut deliramentum verba ista, et non crediderunt illis (*Luc.*, XXIV, 9 et 11).

2. Nos autem sperabamus, quia ipse esset redempturus Israël, etc., sed et mulieres quædam... venerunt dicentes se etiam visionem angelorum vidisse, qui dicunt eum videre (*Luc.*, XXIV, 21).

dulité [1] On voit par là combien les apôtres répugnaient à croire que Jésus-Christ fût ressuscité.

3. Nous voyons de plus que Jésus-Christ ressuscité apparut d'abord à saint Pierre et à saint Jean, et ensuite aux autres apôtres ; et qu'afin de les convaincre davantage de sa résurrection, il leur permit de toucher son corps sacré : « Touchez et voyez, leur dit-il, car un esprit n'a ni chair ni os [2] Et malgré cela (ajoute saint Luc), les apôtres ne pouvaient pas se persuader qu'il était ressuscité [3] De sorte qu'il fallut que le Seigneur leur demandât quelque chose à manger ; et les apôtres lui ayant donné un morceau de poisson, il en mangea, et les laissa ainsi persuadés. Mais saint Thomas, qui n'avait pas été présent, ayant refusé de les croire, et leur ayant dit : « Si je ne vois dans ses mains les marques des clous, et si je ne mets mon doigt dans le trou des clous et la main dans la plaie de son côté, je ne croirai point [4] : » huit jours après, tandis que les apôtres se trouvaient réunis, Jésus-Christ vint au milieu d'eux, les portes étant fermées, et il dit à saint Thomas : « Mettez ici votre doigt et considérez mes mains ; approchez aussi votre main et mettez-la dans mon côté, et ne soyez plus incrédule, mais fidèle [5] » Alors saint Thomas crut et dit : « Mon Seigneur et mon Dieu [6] » Ensuite le Seigneur continua à apparaître plusieurs fois à ses disciples. Saint Paul raconte (I *Cor.* xv, 6) qu'une fois il se montra à cinq cents personnes, dont quelques-unes, disait-il, vivaient encore. Saint Luc écrit (*Act.*, I, 3 *et seq.*) que Jésus-Christ continua, pendant quarante jours, de leur apparaître [7] Il ajoute qu'il leur parlait du royaume de

1. O stulti, et tardi corde ad credendum in omnibus quæ locuti sunt prophetæ (*Luc.*, ibid., 25).

2. Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet (*Luc.*, xxiv, 39)

3. Adhuc autem illis non credentibus, etc. (*Ibid.*, 41).

4. Nisi videro in manibus ejus fixuram clavorum, et mittam digitum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus ejus, non credam (*Jo.*, xx, 25).

5. Infer digitum tuum huc, et vide manus meas; et affer manum tuam, et mitte in latus meum, et noli esse incredulus, sed fidelis (*Jo.*, xx, 27).

6. Dominus meus et Deus meus (*Ibid.*, 28).

7 Quibus et præbuit seipsum vivum in multis argumentis per dies quadraginta apparens eis.

Dieu[1], parce qu'alors il les instruisit au sujet de l'Eglise, des sacrements, de la discipline, et de plusieurs autres choses concernant le royaume de Dieu, qu'ils devaient ensuite prêcher par tout le monde ; car il leur avait dit, avant de mourir, qu'il leur révélerait par la suite plusieurs mystères qu'ils n'étaient pas capables alors d'entendre[2] On voit clairement, d'après tout cela, qu'il n'est pas possible d'imaginer que tous ces saints disciples se soient trompés en croyant légèrement la résurrection de Jésus-Christ. Saint Jean-Chrysostome dit que tel fut l'effet de la résurrection du Seigneur sur les apôtres, que ces mêmes hommes, qui avaient renié Jésus vivant, donnèrent plus tard leur vie pour Jésus crucifié.

4. Mais pourquoi le Seigneur, après sa résurrection, n'apparut-il pas aussi à tous les Juifs, qui se seraient, dès lors, tous convertis ? Hé, demanderai-je à mon tour, pourquoi n'aurait-il pas dû aussi apparaître à tous les païens pour les convertir ? Le témoignage des apparitions faites à un si grand nombre de ses disciples était plus que suffisant pour convaincre le monde entier de sa résurrection. De même donc qu'il blâma l'incrédulité de ceux qui refusèrent alors d'en croire ses saints disciples qui l'avaient vu ressuscité[3], il fait aujourd'hui le même reproche à tous les incrédules, qui ne se contenteraient même pas à présent d'apparitions faites à tous les Juifs et à tous les gentils. Ajoutons que ce fait de la résurrection est un mystère semblable à celui de la mort de Jésus-Christ, dont la foi doit durer jusqu'au dernier jour, et que Dieu veut qu'il soit l'objet de notre foi, selon ce que dit le Sauveur à saint Thomas : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru[4] »

5. Mais revenons à la question. Après avoir donc établi que les apôtres n'ont pas pu se tromper sur le fait de la résurrection du Seigneur, il nous reste à examiner s'ils ont pu tromper les

1. Loquens de regno Dei.
2. Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo (*Jo.*, XVI, 12).
3. Et exprobravit incredulitatem eorum, et duritiam cordis, quia iis qui viderant eum resurrexisse, non crediderunt (*Marc.* XVI, 14).
4. Beati qui non viderunt et crediderunt (*Jo.*, XX, 29).

autres, en imaginant cette résurrection. Mais, pour tromper le monde, ils auraient dû conspirer tous ensemble pour inventer un tel récit. Or, comment peut-on supposer que les apôtres, avec tant d'autres disciples qui s'attendaient à voir Jésus-Christ ressuscité, aient voulu inventer si impudemment un mensonge qu'on n'aurait pas manqué de découvrir en peu de temps, d'autant plus que les femmes auraient dû jouer leur rôle dans cette scène, ou pour mieux dire, en faire l'introduction? Mais de plus, comment croire que cinq cents personnes eussent pu garder si longtemps toutes ensemble le secret de cette imposture, ou, pour mieux dire, de tant d'impostures, c'est-à-dire de tant d'apparitions faussement arrivées ?

6. Les apôtres recommandaient la sincérité avec beaucoup de zèle. Saint Pierre disait aux fidèles que leur devoir était de renoncer à toute malice, à toute tromperie, à toute dissimulation, etc. [1] Saint Paul écrivait de même que chacun devait s'éloigner de tout mensonge et parler à son prochain dans la vérité [2]. Ils fulminaient contre le mensonge de grands châtiments, et, en effet, Ananie, et Saphire sa femme, furent punis de mort pour un mensonge qu'ils dirent à saint Pierre (*Act.*, v, 1 *et seq.*) Comment donc eux-mêmes pouvaient-ils chercher à tromper les hommes en répétant en tous lieux un mensonge effronté ? Saint Paul avait d'abord persécuté les chrétiens ; mais ayant été ensuite converti par le Sauveur même, qui lui était apparu, il s'appliqua à son tour à convaincre les Juifs, en prouvant par les Ecritures que le Messie devait mourir et ressusciter, ainsi qu'il était arrivé. Or, comment voulez-vous que saint Paul aussi se fût engagé à se faire l'apôtre de cette résurrection, si ce n'eût été qu'une fable ? est-ce qu'il l'eût fait par ignorance ? Mais saint Paul était le plus instruit de tous les apôtres. Ou bien eût-il été engagé à le faire par l'appât de l'argent ? Mais il était pauvre ; d'ailleurs il ne se proposait, en prêchant au monde la foi en Jésus-Christ, que la gloire de Dieu

1. Deponentes igitur omnem malitiam, et omnem dolum, et simulationes, etc. (I Petr. II, 1).
2. Deponentes mendacium, loquimini veritatem, etc. (*Ephes.*, IV, 25).

et le salut des âmes, et il disait que si la résurrection du Christ n'était pas vraie, sa prédication et la foi de tous les fidèles seraient vaines [1] Et personne n'ignore combien de travaux cet apôtre a entrepris pour propager la foi dans l'Orient et dans l'Occident. Tout cela nous fait voir que ce serait une témérité de penser que les apôtres n'ont fait tant d'efforts que pour propager une fable et une vaine croyance, sans qu'ils pussent avoir en perspective aucun bien de ce monde.

7. Nous savons en outre que les apôtres, à partir du jour de la Pentecôte, où ils commencèrent à prêcher, menèrent une vie pauvre, affligée et persécutée par les ennemis de la foi, en s'exposant aux tourments et à la mort. Je demande : N'aurait-ce pas été une folie de leur part, que de vouloir vivre si agités et braver la mort pour défendre une fable ? Qui ne voit, qu'il n'y avait que la grâce du Seigneur qui pût leur donner cette force ? Toutes les exhortations des apôtres aux fidèles, de souffrir avec patience les tribulations de la vie présente, étaient fondées sur la résurrection de Jésus-Christ, et sur l'espérance d'entrer au ciel, en ressuscitant comme Jésus-Christ était ressuscité. Voici ce que saint Pierre écrivait à ses disciples ; « Béni soit Dieu... qui, selon la grandeur de sa miséricorde, nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts pour nous donner l'espérance de la vie [2]. » Saint Paul, écrivant à son disciple Timothée pour l'encourager à propager la foi, se servait de ce même motif : « Travaillez comme un bon soldat de Jésus-Christ... Souvenez-vous que Notre-Seigneur Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts [3]. » L'Apôtre tenait le même langage dans sa lettre aux *Philippiens* (III, 8 et 20).

1. Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo prædicatio nostra, inanis est et fides vestra (I *Cor.*, XV, 45).

2. Benedictus Deus, qui secundum misericordiam suam magnam regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Jesu Christi ex mortuis (I *Petr.*, I, 3).

3. Labora sicut bonus miles Christi Jesu... Memor esto Dominum Jesum Christum resurrexisse a mortuis (II *ad Tim.*, II, 3 et 8).

§ II.

De l'ascension de Jésus-Christ.

8. La place de Jésus-Christ ressuscité était le ciel, qui est la demeure des âmes et des corps bienheureux ; mais il voulut rester quarante jours sur la terre, et apparaître plusieurs fois (ainsi que nous l'avons vu) à ses disciples, pour les convaincre de sa résurrection. Mais, de même qu'il avait voulu que sa résurrection les eût pour témoins, il voulut aussi les avoir pour témoins de son ascension au ciel. A cet effet, avant de quitter la terre, il se montra aux apôtres pour la dernière fois à Jérusalem, et il leur défendit de quitter la ville avant qu'ils eussent reçu le Saint-Esprit. Après cela, ayant rassemblé tous les apôtres sur le mont des Oliviers, et leur ayant répété les mêmes choses qu'il leur avait dites auparavant, et particulièrement qu'ils allassent par le monde promulguer l'Evangile, il leva les mains et les bénit ; aussitôt il fût enveloppé d'un nuage, et s'envola aux cieux, ainsi que le raconte saint Luc dans les Actes [1], (I, 9), et dans son Evangile même (XXIV, 51) [2] Alors apparurent deux personnes vêtues de blanc, qui annoncèrent aux apôtres le second avénement que Jésus-Christ doit accomplir sur la terre en qualité de juge (*Act.*, I, 10 et 11). Les apôtres se prosternèrent à terre, et l'ayant adoré, ils retournèrent ensemble à Jérusalem pour y attendre le Saint-Esprit qui leur avait été promis (*Ibid.*, 12).

9. Il faut noter ici toutes les circonstances. Le nombre des personnes qui virent Jésus-Christ monter aux cieux, et qui s'en retournèrent à Jérusalem où elles se renfermèrent dans le cénacle, était d'environ cent vingt (*Act.*, I, 12 et 15). Les anges qui leur apparurent sur le mont des Oliviers leur attestèrent que le Sauveur était déjà monté au ciel. Tous les disciples restèrent remplis d'espérance et de joie, et de là ils

1. Et cum hæc dixisset, videntibus illis, elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum.

2. Et factum est, dum benediceret illis, recessit ab eis, et ferebatur in cœlum.

allèrent passer des jours entiers en prières. Réunis dans le cénacle, ils reçurent, après cela, le Saint-Esprit, puis sortant de là, ils prêchèrent Jésus-Christ à Jérusalem, à Samarie, et ensuite par tout le monde, conformément aux ordres du Seigneur, et ils commencèrent en même temps à faire des miracles, en vertu du pouvoir qui leur en avait été promis. Or, toutes ces choses supposées, qui est-ce qui peut douter de la vérité de cette glorieuse ascension de Jésus-Christ ?

10. Ajoutons que cette ascension avait déjà été prédite par David en plusieurs endroits de ses psaumes : « Que les portes du sanctuaire s'ouvrent : portes éternelles, exhaussez-vous, et le roi de gloire entrera[1] » Ailleurs : « Seigneur, vous vous êtes élevé, menant après vous des captifs, vous avez répandu vos dons sur les hommes[2]. » Ce texte est cité plus clairement par saint Paul : « C'est pourquoi l'Ecriture dit, qu'étant monté au plus haut, il a mené en triomphe une grande multitude de captifs et a distribué ses dons aux hommes[3]. » *Captivitatem* s'entend des saints captifs, que Jésus-Christ, montant aux cieux, emmena avec lui à leur sortie des limbes. Ailleurs : « Asseyez-vous à ma droite, en attendant qu'abaissés par mon bras, vos ennemis soient le marchepied de votre trône[4] »

11. Mais d'où vient que Jésus-Christ, en montant aux cieux, ne se montra pas à tous les Juifs, puisqu'il les aurait rendus tous ses partisans? Mais d'abord, qui sera assez téméraire pour demander à Dieu les raisons de tout ce qu'il a fait? D'ailleurs, comme l'a dit l'Apôtre : « Ne l'ont-ils pas entendu annoncer? Oui certes, leur voix a retenti par toute la terre, et leur parole s'est fait entendre jusqu'aux extrémités du monde[5] » Voici ce

1. Attollite portas, principes, vestras, et elevamini, portæ æternales, et introibit rex gloriæ (*Psal.* XXIII, 7).

2. Ascendisti in altum, cepisti captivitatem; accepisti dona in hominibus (*Psal.* LXVII, 19).

3. Propter quod dixit : Ascendens in altum, captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus (*Eph.*, IV, 8).

4. Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum (*Psal.* CIX, 1).

5. Numquid non audierunt ? Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum (*Rom.*, X, 18).

qu'a voulu dire saint Paul par là : Quelle nécessité y avait-il à ce que le Seigneur se montrât à tous les Juifs, montant au ciel, pour les engager à embrasser la foi? « Vos témoignages, ô mon Dieu, sont dignes de toute croyance[1] » Les preuves données aux Juifs et à tout le monde par les saintes Ecritures, et par la prédication des apôtres, de la vérité de la foi, ont été trop évidentes, pour qu'au jugement dernier aucun incrédule puisse excuser son incrédulité; ou, si quelques-uns d'entre eux voulaient, comme ils le font à présent, inculper sa conduite, Jésus-Christ saura bien justifier les arrêts de sa justice[2]

§ III.

Du Saint-Esprit.

Les jours de la Pentecôte étant à leur terme, voilà que tous ces saints disciples qui se trouvaient réunis au cénacle avec la mère de Dieu, entendirent un grand bruit, comme celui d'un coup de vent, qui remplit toute la maison; et soudain apparurent comme des langues de feu, qui se partagèrent et s'arrêtèrent sur chacun d'eux, et c'est ainsi qu'ils se trouvèrent tous remplis du Saint-Esprit[3] Au lieu de langues qui se partagèrent, le grec semble dire que ce fut le feu qui se partagea en *linguœ :* diverses petites flammes semblables à des langues, et qui, par là, indiquaient le don de la multiplicité des langues, accordé aux apôtres pour qu'ils pussent se faire comprendre de toutes les nations. Cette effusion du Saint-Esprit avait été aussi prédite par les prophètes : « Après cela, je répandrai mon esprit sur toute chair, et vos fils prophétiseront[4]. » La même prédiction avait été faite par Isaïe ; « Je répandrai mon esprit

1. Testimonia tua credibilia facta sunt nimis (*Psal.* xcii, 5).
2. Ut justificeris in sermonibus tuis, et vincas cum judicaris (*Psal.* l, 6)
3. Factus est repente de cœlo sonus, tanquam advenientis spiritus vehementis, et replevit totam domum, ubi erant sedentes. Et apparuerunt illis dispertitæ linguæ tanquam ignis, seditque supra singulos eorum ; et repleti sunt omnes Spiritu sancto, et cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis (*Act.*, ii, 2 *ad* 4).
4. Et erit post hæc : effundam spiritum meum super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri (*Joel.*, ii, 28).

sur votre race[1] » C'est ce que saint Pierre voulut faire entendre aux Juifs par ces paroles : « C'est ce qui avait été prédit par le prophète Joël. Dans les derniers temps, dit le Seigneur, je répandrai de mon esprit sur toute chair[2] »

13. Selon la promesse que leur en avait faite Jésus-Christ, les apôtres ayant reçu le Saint-Esprit, sortirent aussitôt pour prêcher l'Evangile. Ils parlent diverses langues, et se font comprendre des gens de toutes les nations qui se trouvaient à Jérusalem ; ce miracle fut pour tous un sujet d'étonnement. Or, ce courage des apôtres à prêcher la nouvelle loi à Jérusalem au milieu des Juifs, leurs ennemis, fait bien voir la venue du Saint-Esprit en eux, et le baptême de feu qu'ils avaient reçu, et que leur avait promis saint Jean-Baptiste par ces paroles : « Il vous baptisera dans le Saint-Esprit et dans le feu[3] » Ce baptême, comme le déclarent saint Jérôme et saint Cyrille, s'accomplit précisément à la Pentecôte, quand les apôtres reçurent le Saint-Esprit. Ils prêchèrent en public, à la vue de tous, et même de ceux qui avaient prémédité la mort de Jésus-Christ. Les apôtres ne manquèrent pas de dire que Jésus-Christ ressuscité était celui-là même qu'ils avaient fait mourir sur une croix. Tous reconnurent alors la science que ces pauvres pécheurs avaient acquise des saintes Ecritures. Voilà avec quelle confiance saint Pierre leur montra accomplie la prophétie de Joël, et celle de David, que Jésus devait mourir et ressusciter : « Vous n'abandonnerez point votre bien-aimé à la corruption du tombeau[4] » Aussi tous, et les Juifs eux-mêmes, ne purent s'empêcher d'admirer tant de science comme de courage[5] Saint Pierre, par un seul discours, convertit 3,000 personnes, et par un autre 5,000. (*Act.* II, 41, et

1. Effundam spiritum meum super semen tuum (*Isa.*, XLIV, 3).
2. Sed hoc est, quod dictum est per prophetam Joel : et erit in novissimis diebus, dixit Dominus : effundam de spiritu meo super omnem carnem, etc. (*Act.*, III, 16).
3. Ipse vos baptizavit in Spiritu Sancto, et igni (*Luc.*, III, 16).
4. Nec dabis sanctum tuum videre corruptionem (*Psal.* XV, 10).
5. Videntes autem Petri constantiam, et Joannis, comperto quod homines essent sine litteris, et idiotæ, admirabantur, etc. (*Act.*, IV, 13).

IV, 4), et cela chez un peuple qui était encore imbu de l'idée que Jésus-Christ était un infâme malfaiteur. Mais comment purent s'effectuer d'aussi nombreuses conversions, tandis que Jésus-Christ, par ses prédications, n'avait converti que si peu de monde ? C'est que cela avait été prédit par le Seigneur[1] Ajoutons que ces premiers fidèles convertis par les apôtres, pour suivre leur exemple, embrassèrent tous une vie parfaite, et allaient jusqu'à vendre leurs biens, ainsi que le rapporte saint Luc (*Act.* II, 44), ne s'appliquant à autre chose qu'au culte divin, à la prière et à la charité envers le prochain : tous effets de la grâce du Saint-Esprit.

14. C'est ainsi que la loi eut alors son accomplissement et sa perfection ; n'étant plus simplement extérieure comme l'ancienne, qui montrait bien à l'homme ses obligations, mais sans lui inspirer la charité ; mais désormais intérieure, elle fait aimer les commandements qu'elle impose : « J'imprimerai ma loi dans leurs entrailles, et je l'écrirai dans leur cœur[2] » Et puis il ajoutait : « Et nul d'entre eux n'aura plus besoin d'enseigner son prochain et son frère, en disant : Connaissez le Seigneur, parce que tous me connaîtront[3]. » Par là, le prophète voulait dire qu'anciennement les fidèles, pour connaître la loi, devaient être instruits par les docteurs ; au lieu que sous la loi nouvelle, chacun, en recevant le baptême, reçoit aussi une lumière intérieure et une pieuse affection de la volonté à l'égard de la loi, et qui la fait aimer. Il est vrai que l'instruction extérieure, venant des pasteurs, est aussi nécessaire : autrement ce serait inutilement que le Seigneur les aurait placés dans son Eglise ; mais l'affection intérieure est ce qui agit, et qui fait fructifier l'instruction au moyen de la grâce divine. Saint Augustin dit qu'anciennement la loi était une lettre qui tuait, parce qu'il y manquait l'assistance divine ; mais qu'au-

1. Qui credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora eorum faciet (*Jo.*, XIV, 12).

2. Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam.

3. Et non docebit ultra vir proximum suum dicens : Cognosce Dominum : omnes enim cognoscent me (*Ibid.*, 34).

jourd'hui, dans la loi nouvelle, le Saint-Esprit fait que ce qui auparavant, étant écrit extérieurement, imprimait la crainte, maintenant que c'est écrit dans le cœur, inspire l'amour [1] L'ancienne alliance était la figure de la nouvelle ; et c'est pour cela qu'elle dut finir lorsque la nouvelle eut été écrite, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, c'est-à-dire dans le cœur [2].

CHAPITRE XVI

Les miracles des apôtres confirment avec une nouvelle force la vérité de la religion chrétienne.

1. Jésus-Christ, en envoyant ses disciples prêcher la foi, d'abord dans la Judée et ensuite par tout le monde, leur communiqua le pouvoir de faire des miracles [3]. Dès avant que Notre-Seigneur eût quitté ce monde, les apôtres commencèrent à user de cette puissance, comme le rapporte saint Marc (XVI, 12), en guérissant les malades et en délivrant les possédés, partout où ils prêchaient ; mais leurs miracles les plus admirables furent ceux qu'ils firent depuis la mort de Jésus-Christ. Nous en rapporterons ici quelques-uns des plus prodigieux, qui confirment puissamment la vérité de l'Evangile, à la confusion des incrédules. Le premier fut la guérison opérée par saint Pierre sur un boiteux, qui, se tenant à la porte du temple, lui demandait l'aumône ; saint Pierre lui dit : « Je n'ai ni or, ni argent, mais je te donne ce que j'ai. Au nom de Jésus-Christ, lève-toi, et marche. » Et comme il le prit par la main, l'estropié se trouva tellement guéri, qu'il entra avec les apôtres dans le temple en sautant et en louant Dieu. Tout le peuple se rassembla sous le portique intérieur du temple et se pressa autour des apôtres ; alors saint Pierre se mit à prêcher Jésus-Christ, malgré les menaces des prêtres juifs, qui, après son discours, le mirent en prison ; et

1. Illa enim (lex) sine adjuvante Spiritu procul dubio est littera occidens; cum vero adest vivificans Spiritus, hoc ipsum intus conscriptum facit diligi, quod foris scriptum lex faciebat timeri (*S. Aug. De Spir. et Lit.* cap. XIX).

2. Non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus (II *Cor.*, III, 3).

3. Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, dæmones ejicite (*Matth.*, X, 8).

à cette prédication cinq mille personnes se convertirent (*Act.*, cap. III). Le jour suivant, les prêtres juifs s'étant assemblés, mandèrent les apôtres, et leur demandèrent en vertu de quelle autorité ils avaient osé prêcher. Alors saint Pierre répondit avec fermeté que l'estropié avait été guéri au nom de ce Jésus-Christ, qu'ils avaient crucifié, et qu'en dehors de Jésus-Christ il n'y avait point de salut[1] Les prêtres frémissaient de rage; mais sachant que le miracle était connu de tous, ils ne voulurent pas infliger d'autre punition aux apôtres; ils leur défendirent seulement de continuer à prêcher Jésus-Christ. Mais les apôtres répondirent qu'ils devaient obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ; de sorte qu'à peine furent-ils congédiés, qu'ils se remirent à prêcher la foi avec plus d'ardeur (*Act.*, IV).

2. Or, si l'on considère toutes les circonstances de ce miracle, peut-on douter de la vérité de la foi? Cet homme, depuis sa naissance, et parvenu à l'âge de quarante ans, était incapable de marcher; tant de témoins présents, la conversion de cinq mille personnes, l'emprisonnement des apôtres, et de l'estropié lui-même, ne rendaient que plus certain le prodige, et, qui plus est, les juges avouaient eux-mêmes que le prodige ne pouvait pas être contesté[2] C'est pour cela, qu'afin que ce miracle ne fût pas davantage connu parmi le peuple, ils se bornèrent à défendre aux apôtres de prêcher, et les remirent en liberté. Mais, de ce moment, la foi ne discontinuait pas de se propager tous les jours davantage[3]. Le pontife fit de nouveau emprisonner les apôtres; mais l'ange du Seigneur vint à leur aide, et, en les délivrant, il leur dit : « Allez dans le temple porter au peuple toutes ces paroles de vie[4]; » de manière que le matin du jour suivant, on les vit de nouveau prêcher dans le temple, et les ministres étant allés visiter la prison, revinrent dire aux prêtres : « Nous avons

1. Non est in alio aliquo salus.

2. Notum signum factum est per eos omnibus habitantibus Jerusalem : manifestum est, et non possumus negare. (*Act.* IV, 16).

3. Magis autem augebatur credentium in Domino multitudo virorum ac mulierum (*Act.*, V, 16).

4. Ite, et stantes loquimini in templo plebi omnia verba vitæ hujus (*Act.*, V, 19 et 20).

trouvé la prison fermée ; mais, l'ayant ouverte, nous n'y avons retrouvé personne[1] » Le chef des gardes alla au temple, et y ayant trouvé les apôtres, les conduisit au prince des prêtres, qui leur dit : « Nous vous avons défendu de prêcher davantage votre doctrine, et vous osez continuer? » Saint Pierre répondit : « Nous devons obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes[2] » Les juges, suivant que le raconte saint Luc, « étaient transportés de rage, et songeaient à les faire mourir[3] » Alors Gamaliel leur dit : Israélites, considérez que Théodas, bien qu'il eût attiré à sa suite quatre cents hommes par l'effet de ses prédications, n'en a pas moins été tué, et que par là, tout a été fini : il en est arrivé de même à Judas le Galiléen. Ecoutez mon conseil : Laissez-les faire, ajouta-t-il, en parlant des apôtres, parce que si cette œuvre vient des hommes, elle se détruira d'elle-même ; si, au contraire, elle vient de Dieu, vous ne pourrez la détruire[4] Ensuite les Juifs firent battre les apôtres, et ils les congédièrent, en leur renouvelant l'ordre de ne plus prêcher. Mais ceux-ci ne cessaient d'un jour à l'autre d'enseigner et de prêcher Jésus-Christ dans le temple et dans les maisons[5] Le nombre des fidèles se multiplia tellement, que beaucoup de prêtres embrassèrent la foi [6].

3. Le martyre de saint Etienne suivit ces événements ; mais la mort de ce saint, loin de diminuer les conversions, ne fit que les augmenter davantage, parce que les apôtres, en quittant la Judée, se répandirent d'abord dans la Samarie, et ensuite parmi les nations païennes, où la foi fit de grands progrès au moyen des innombrables miracles qu'ils opérèrent. Les gentils eux-

1. Carcerem quidem invenimus clausam... aperientes autem neminem intus invenimus (*Act.*, v, 43).

2. Obedire oportet Deo magis quam hominibus.

3. Dissecabantur, et cogitabant interficere illos.

4. Sinite illos quoniam, si est ex hominibus consilium hoc, aut opus, dissolvetur; si vero ex Deo est, non poteritis dissolvere illud (*Act.*, v, 39).

5. Omni autem die non cessabant in templo, et circa domos docentes et evangelizantes Christum Jesum (*Act.*, v, 42).

6. Multa etiam turba sacerdotum obediebat fidei (*Act.*, vi, 7).

mêmes ont fait mention de ces miracles. Phlégon (*Annal.*, lib. XIII) parle des miracles de saint Pierre, ainsi que le rapporte Origène (lib. II, *contra Celsum*); et Porphyre, suivant saint Cyrille (lib. X, *contra Julian.*), mentionne aussi les miracles qui avaient lieu aux tombeaux des apôtres. Les apologies présentées aux empereurs et aux présidents romains par saint Justin, Tertullien, Origène et Arnobe sont remplies du récit de ces miracles, et depuis lors la grâce des miracles persévéra toujours dans l'Eglise. Saint Irénée raconte plusieurs résurrections de morts (lib. II, *adv. Hæres*, cap. LVIII), et saint Augustin écrit qu'il a été lui-même témoin oculaire de cinq morts miraculeusement ressuscités (*De civ. Dei*, lib. XXII, cap. VIII). Qu'on lise ce que nous dirons dans notre troisième partie, chapitre Ier, § 1er, des miracles opérés dans l'Eglise catholique par la puissance de Dieu et par l'intercession de ses serviteurs.

4. La résurrection de Tabithe, opérée à Joppé, par saint Pierre, fut célèbre dans les premiers temps de l'Eglise. Saint Pierre étant arrivé dans cette ville, après avoir fait une courte prière, adressa la parole à la défunte, et lui dit : *Tabithe, lève-toi.* Tabithe ouvrit les yeux, se leva sur sa bière, et s'assit sur son séant ; l'apôtre lui donna la main, et l'aida à se lever tout à fait. Ce miracle opéra de grandes conversions (*Act.*, IX, 40, 42). A ce prodige il faut en joindre d'autres : la mort soudaine d'Ananie et de Saphire, en punition du mensonge qu'ils avaient dit à saint Pierre (*Act.*, v, 3, *et* 11) ; la délivrance miraculeuse de saint Pierre de la prison (*Act.*, XII) ; le prodige qui eut lieu, lorsque saint Paul, d'un seul mot, frappa d'aveuglement le magicien Elymas, pour avoir voulu éloigner de la foi le proconsul Sergius Paulus ; à peine l'apôtre lui eut-il dit : Tu vas être aveugle, et d'ici à quelque temps tu ne verras plus le soleil [1], » qu'Elymas perdit la vue, et ce miracle acheva la conversion du proconsul (*Act.*, XIII, 8 *et seq.*) [2]

5. Ajoutons à ces prodiges cet autre miracle, semblable à

1. Eris cœcus, et non videns solem usque ad tempus.

2. C'est par suite de cela que l'apôtre quitta son nom de Saul pour prendre celui de Paul, ainsi que nous le voyons à partir de ce moment (*Act.*, XIII, 9).

celui de saint Pierre, que saint Paul opéra à Lystre. Il y avait là un estropié de naissance, auquel l'apôtre dit : *Lève-toi!* L'estropié se leva et marcha. Ce que voyant, le peuple fut saisi d'étonnement, et fit à saint Paul le singulier honneur de l'appeler Mercure ; il appela ses prêtres, fit amener des taureaux avec des couronnes pour lui offrir un sacrifice ; ce qui obligea l'apôtre de s'écrier, en déchirant ses vêtements : « Pauvres gens, que voulez-vous faire ? Nous ne sommes que des hommes, que de simples mortels, et nous venons vous annoncer le seul vrai Dieu que vous devez adorer. » Ayant entendu ces mots, ils renoncèrent à exécuter le sacrifice. Mais plusieurs Juifs d'Iconium survinrent, et insinuèrent à ce peuple de lapider saint Paul ; si bien que ce peuple, qui auparavant avait voulu honorer l'apôtre comme un dieu, en vint à le lapider. Le saint apôtre faillit en mourir ; ses amis le transportèrent à demi-mort hors de la ville, qu'il quitta aussitôt que ses forces lui permirent de marcher (*Act.*, XIV, 7 *et seq.*).

6. Ajoutons cet autre miracle que saint Paul fit à Troade, où un jeune homme, nommé Eutyque, étant tombé d'une fenêtre du troisième étage, et étant mort sur la place, l'apôtre en l'embrassant le rendit à la vie (*Act.*, XX, 9 *et seq.*). Tous ces miracles furent opérés, non en secret, mais en présence d'une grande multitude ; et lorsque saint Luc en écrivit l'histoire, il existait encore beaucoup de personnes qui en avaient été témoins oculaires ; de manière que s'ils n'avaient pas eu lieu ainsi qu'ils étaient rapportés, ceux qui les avaient vus en auraient découvert la fausseté.

7. Or, de tous ces miracles, tant de ceux de Jésus-Christ que de ceux de ses apôtres, rapportés par nous au chapitre XIV, on peut faire la matière d'un dilemme contre les incrédules en leur disant : Ou Jésus-Christ et ses disciples ont effectivement fait ces miracles, et alors nous devons croire qu'il était le vrai Messie, et que la loi publiée par lui est la véritable ; ou ils ne les ont pas faits, et c'est un plus grand miracle que le monde l'ait connu pour le véritable Messie et pour vrai Dieu, en embrassant une loi aussi contraire aux sens, après l'avoir vu aussi ignominieusement crucifié par les Juifs.

8. Que pourront dire encore les déistes? Voici ce que dit le calviniste Rousseau : « Mais je n'ai vu aucun miracle, ni entendu aucune prophétie. » Qu'importe ? De ce que Rousseau n'a vu aucun miracle et n'a entendu aucune prophétie, s'ensuit-il que tous les miracles de Jésus-Christ et ceux de ses disciples soient autant de mensonges et de faussetés ? Singulière manière d'argumenter ! Diront-ils peut-être ce que disaient les Juifs et les gentils, comme Celse et Porphyre, qui, n'ayant d'autres objections à faire, prétendaient que les chrétiens faisaient ces miracles par une vertu magique? Mais cette calomnie se dément par elle-même, puisque l'Evangile prêché par les apôtres défend sévèrement toute sorte de communication avec les esprits infernaux ; leur tâche principale était d'extirper tous les oracles, les sortiléges, les auspices, et les superstitions diaboliques ; et les démons, malgré eux, étaient obligés d'obéir aux apôtres. Saint Luc raconte (*Act.*, XVI, 16) que, dans la ville de Philippes, on trouva une jeune fille possédée par un esprit python (c'est-à-dire un démon qui faisait le devin) ; cette jeune fille, par les prédictions qu'elle faisait, donnait un grand profit à la maison où elle servait. Lorsqu'elle vit les apôtres, elle s'écria, « Ces hommes sont de bons serviteurs de Dieu, qui viennent prêcher la voie du salut. » Sur cela saint Paul ordonna à l'esprit de sortir de cette fille, et l'esprit fut forcé d'obéir. Mais les maîtres de cette fille, ayant perdu par là les moyens de faire profit, accusèrent les apôtres comme perturbateurs de la paix ; et leurs intrigues furent telles, que les apôtres furent flagellés par les juges avec des verges, et mis en prison. Telle est l'aversion que les disciples de Jésus-Christ ont toujours eue pour les démons et pour leurs œuvres [1].

1. Plusieurs écrivains tiennent pour certaine l'existence de l'art magique, par lequel on obtient de nombreuses opérations diaboliques. D'autres, au contraire, la nient entièrement, et nient aussi toute opération externe des démons, du moins envers les chrétiens depuis la venue de Jésus-Christ. Le savant marquis Maffei soutint cette opinion dans sa lettre sur l'*Art magique dissipé*, se fondant sur ce passage de l'Apocalypse (XX, 1 et 2) : *Et vidi angelum descendentem de cœlo, habentem clavem abyssi, catenam magnam in manu sua, et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus, et satanas,*

Pour résumer en peu de mots tout ce que nous avons dit sur la vérité du Nouveau Testament, à celui qui nous demanderait comment on peut prouver que le Nouveau Testament est un livre divin, nous répondrions : cela se prouve par la tradition constante, par le témoignage des écrivains eux-mêmes, qui

et ligavit eum per mille annos. De là il tire cette conséquence que, depuis la rédemption, le démon a été réduit à l'impuissance de faire des prodiges nuisibles aux hommes pendant mille ans, c'est-à-dire jusqu'à l'époque de l'antéchrist, à laquelle ces prodiges seront renouvelés. Ce qui est certain, c'est que dans cette profession ténébreuse il n'y a ni art véritable et régulier, ni observance de pactes exprès ou tacites faits avec le démon; car ils sont tous faillibles, et ne sont, en général, que faussetés ou tromperies (*a*). Du reste, on ne saurait nier que le démon ne fasse, même depuis l'établissement du christianisme, bien des choses qui ne sortent pas de la sphère de son pouvoir naturel, ainsi que l'ont rapporté de Simon le Magicien saint Irénée, saint Justin, saint Cyrille, saint Epiphane, Tertullien et Théodoret, et d'Apollonius de Tyanes, Origène, Lactance, Eusèbe et d'autres. Je ne croirais pas pouvoir affirmer sans témérité que tous ces hommes savants et saints se sont trompés; d'autant plus que nous savons par les Evangiles que Dieu, par de justes motifs, permet ces prestiges diaboliques. Voici ce qu'en dit Notre-Seigneur lui-même : *Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetæ, et dabunt signa magna, et prodigia; ita ut in errorem inducantur* (*si fieri potest*) *etiam electi* (*Matth.*, XXIV, 24). Et, en parlant de l'antéchrist, l'Apôtre a écrit : *Cujus est adventus secundum operationem Satanæ, in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus* (II *ad Thess.*, II, 9). Quant au texte de l'Apocalypse rapporté par Maffei, on répond avec Tostat, Maldonat, Calmet, Duhamel et d'autres, qu'aujourd'hui le démon n'a plus, comme autrefois, autant de pouvoir sur le genre humain; mais que cependant la puissance d'employer ses illusions magiques, ne lui a pas été totalement enlevée. *A superventu salvatoris* (dit saint Athanase), *dæmones non eodem modo... magicis fraudibus imposturas facere.* (*De humanit. Verbi, etc.*). De manière que l'ennemi peut, même aujourd'hui, mais avec moins de force, chercher à tromper les hommes par ses prodiges magiques et autant que Dieu le lui permet. Telle est l'opinion du célèbre Louis Muratori, dans son ouvrage sur les *Possessions :* opinion à laquelle semble qu'ait fini par adhérer Maffei, ainsi que l'a rapporté l'auteur de la Vie de Muratori. Dieu rendra néanmoins toujours visible la différence des prodiges diaboliques, qui ne sont qu'apparents et qui ont pour fin la plupart du temps d'induire à quelque péché ceux qui en sont les ministres, d'avec les vrais miracles divins, qui sont toujours utiles au corps ou au moins à l'âme de quelqu'un, ou à l'édification des autres. C'est pour cela que les miracles ont toujours un rapport intime avec la vraie religion et la vraie doctrine. Si avec cela il y a de véritables possédés parmi les fidèles, c'est ce qui a été discuté au chapitre XIV, dans la note numéro 3.

a). Le texte italien porte en effet : *Quello ch'è certo, è che in questa nera professione non si dà arte vera e regolare, nè osservanza di patti espressio*

ont été témoins oculaires des événements qu'ils racontent, par la prédication qui a été faite de ces choses aux témoins mêmes des faits racontés ; par les écrits des autres auteurs contemporains; par le soin que dès le commencement les fidèles prenaient de conserver les livres saints, et qui leur faisait choisir la mort plutôt que de livrer ces livres aux tyrans ; par l'attention qu'ils apportaient à rejeter les écritures qui ne leur venaient pas des mains des apôtres; par la sincérité avec laquelle les écrivains sacrés avouent leurs faiblesses, leur ambition, leur lâche fuite, après que leur maître eut été saisi, et leur incrédulité au sujet de sa résurrection ; enfin cela se prouve par la conformité des faits et de la doctrine, quoiqu'ils aient écrit en différents temps et en différents lieux. Toutes ces circonstances prouvent avec certitude et sans laisser lieu à aucun doute, que les Ecritures sont divines. Qui est-ce qui doute que Scipion ait détruit Carthage, que César ait été tué dans le sénat, que Néron se soit suicidé? Et pourquoi? c'est que plusieurs écrivains le disent d'un accord si unanime, qu'il n'y a pas de doute raisonnable à leur opposer Comment donc pourrait-on douter de la vérité des Evangiles, lorsque tant de circonstances se réunissent pour nous en assurer?

CHAPITRE XVII

De la providence de Dieu envers ses créatures niée par les incrédules.

1. Démocrite et Epicure, dans les temps anciens, et de nos jours, les déistes nient que Dieu prenne soin du monde. Mais les uns et les autres, pour nier la Providence, doivent dire que Dieu n'est pas le créateur du monde, ou bien qu'il agit au hasard, sans prudence et sans but ; car si Dieu a

taciti col demonio, perchè tutti sono fallibili, e per lo più sono falsità ed inganni. Si saint Alphonse avait voulu donner ici tout cela pour sa propre opinion, il serait en contradiction avec lui-même (voir *Theol. mor.*, lib. IV, tr. I, n. 6-8), comme avec saint Augustin (voir *Confér. d'Ang.*, 5e confér. sur les command. de Dieu). Nous soupçonnons donc ici un vice de rédaction, s'il ne s'y trouve pas plutôt quelque faute d'impression. Peut-être saint Alphonse a-t-il voulu ici rapporter simplement l'opinion particulière de Maffei, mais assurément, sans l'adopter lui-même. *(Note de l'éditeur.)*

créé le monde pour quelque fin, la prudence exige qu'il en prenne en mains le gouvernement, et qu'il dispose toutes les choses qu'il a créées conformément au but qu'il s'est proposé. D'ailleurs, conserver ses créatures, c'est les reproduire continuellement, et la fin qu'il s'y propose ne peut être que sa gloire et la manifestation de ses perfections. Cette vérité a été connue même des philosophes gentils et de tous les peuples; et c'est pourquoi toutes les nations ont toujours révéré la Divinité par des sacrifices et des prières.

2. C'est une sottise de dire que Dieu n'ayant pas besoin de nous, il ne lui convient pas de prendre soin de nos affaires et d'étendre sa providence à toutes ses créatures, même aux moucherons et aux vers de terre; c'est une sottise, dis-je, parce que Dieu pourvoit à nos besoins, sans que cela lui cause de fatigue. Il voit tout et il pénètre tout par son intelligence infinie, il pourvoit à tout par son infinie sagesse, et l'excellence de sa nature le porte à faire du bien à toutes ses créatures. Il est de sa dignité de pourvoir à toutes choses, afin qu'elles concourent toutes à la perfection de l'univers, puisque tout concourt à sa gloire. Nous devons nous persuader que l'intelligence de Dieu n'est pas comme la nôtre, qui est si faible et si bornée, qu'elle se trouble et se confond, pour peu qu'elle ait à s'appliquer en même temps à deux ou trois affaires sérieuses. L'esprit divin est d'une sagesse infinie; il comprend tout sans étude, il dispose et gouverne tout sans peine et sans confusion. Il est certain que tout ce qui arrive dans le monde n'arrive que d'après la disposition de Dieu; tout y garde un ordre admirable qui ne peut venir du hasard, et les choses mêmes qui nous y semblent désordonnées sont celles qui contribuent le plus à maintenir cet ordre, dans les desseins de Dieu qui nous sont inconnus.

3. Les déistes objectent, en premier lieu : Mais si Dieu est bon et si sa providence est réelle, peut-on accorder avec sa providence et sa bonté tant de maux qui surviennent dans le monde, tant de contre-temps fâcheux, tant de chaleurs et de sécheresses extraordinaires, tant d'inondations, de tremble-

ments de terre et d'infirmités? « Si l'homme, dit Bayle, est l'ouvrage d'un seul principe, souverainement bon, saint et puissant, comment se fait-il qu'il soit exposé à l'infirmité, au froid, à la chaleur, à la faim, à la soif, aux souffrances, aux chagrins? Comment se fait-il qu'il ait tant de mauvais penchants, et qu'il commette tant de péchés? La sainteté souveraine peut-elle produire une créature pécheresse? La bonté souveraine peut-elle produire une créature malheureuse? La puissance souveraine jointe à une bonté infinie ne comblerait-elle pas de biens son ouvrage? » C'est ainsi que parle Bayle; mais ce pervers sait bien que la religion enseigne que ce n'est pas Dieu, mais bien le péché qui est l'auteur de tous ces maux. Dieu créa l'homme sage et heureux; mais celui-ci, en se révoltant contre Dieu, attira sur lui tous ces maux, dont les plus grands sont l'ignorance de l'esprit et l'inclination de la volonté au mal. Mais le Rédempteur, par un excès de bonté, en a fourni le remède dans sa passion pour qui veut s'en servir. Si on le méprise et qu'on le perde, à qui peut-on en faire le reproche, si ce n'est à soi-même?

4. Mais, disent les déistes, puisque Jésus-Christ a tant aimé les hommes, qu'il a donné pour eux son sang et sa vie, pourquoi ne les a-t-il pas délivrés aussi de tant de misères d'ici-bas? Nous répondons que Dieu dispose tout avec une profonde sagesse. Il envoie ces calamités pour éprouver notre patience, ou bien pour que la connaissance des maux nous aide à apprécier les biens qu'il nous dispense; enfin pour que l'expérience que nous faisons de ces maux nous porte à éviter les maux éternels; puisque l'unique cause de ces maux est le péché, et que le Seigneur, pour nous préserver des maux éternels, nous envoie ces afflictions passagères.

5. Les déistes disent, en second lieu : Si Dieu est juste, pourquoi voyons-nous tant de pauvres qui peuvent à peine vivre au jour le jour, et tant de riches qui regorgent de biens? pourquoi Dieu ne pourvoit-il pas à tous également? De plus, si Dieu est juste, pourquoi voyons-nous dans le monde tant de bons affligés et méprisés, et, au contraire, tant de méchants

heureux et comblés d'honneurs? Répondons à la première objection, et puis à la seconde. Voulez-vous savoir pourquoi Dieu a voulu que tant d'hommes soient riches et que tant d'autres soient pauvres (qui sont les plus nombreux)? Je réponds que la Providence divine, dans son action sur chacun des hommes, n'a pas tant égard à cette vie temporelle, qu'à la vie éternelle; l'unique fin pour laquelle Dieu nous a créés, c'est que nous l'aimions ici-bas, et que nous jouissions de lui dans l'éternité [1] Ensuite le Seigneur a placé les riches dans le monde, afin qu'avec leurs biens ils donnent aux pauvres les moyens de vivre; et il y a placé les pauvres afin qu'ils servent les riches. Et en cela éclate la sagesse comme la providence divine : car si tous étaient riches, qui est-ce qui cultiverait la terre? qui est-ce qui bâtirait des maisons, ou qui ferait les autres métiers si nécessaires à la vie humaine? D'un autre côté, si tous étaient pauvres, qui est-ce qui pourrait gouverner les Etats? qui est-ce qui pourrait se livrer à l'étude pour instruire les peuples, ou pour combattre les erreurs? qui est-ce qui pourrait juger les procès, prêcher, entendre les confessions, ou exercer d'autres emplois nécessaires à la direction des âmes? Chacun devrait travailler toute la journée pour se procurer de quoi vivre. Je crois cette réponse suffisante pour la première objection. Passons à la seconde.

6. Vous dites : Si Dieu est juste, pourquoi afflige-t-il tant de bons, et favorise-t-il tant de méchants? Je réponds et je répète que toutes les dispositions que Dieu prend ici-bas à notre sujet, ont pour but notre salut éternel; il veut que ses serviteurs soient affligés, afin qu'ils subissent ici la peine de leurs fautes, dont n'est exempt aucun des fils d'Adam, et qu'ils s'exercent à la pratique des vertus de confiance et de patience. Les saints ne pourraient nous donner l'exemple de faire du bien à ceux qui nous maltraitent, s'il n'y avait pas de persécuteurs; il n'y aurait pas de martyrs, s'il n'y avait pas de tyrans : ainsi Dieu

1. Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam (*Rom.*, VI, 22).

permet, pour la gloire des saints et des martyrs, qu'il y ait des persécuteurs et des tyrans.

7. Mais pourquoi Dieu favorise-t-il les méchants? Ce fut précisément la demande que Jérémie adressa au Seigneur : « Vous êtes juste, lui disait-il ; pourquoi donc les méchants marchent-ils avec tant de prospérité dans leurs voies [1] ? » Mais voici la réponse du Seigneur : « Assemblez-les comme un troupeau qu'on mène à la boucherie, et préparez-les pour le jour auquel ils doivent être égorgés [2]. » Dieu tolère ces impies pendant leur vie mortelle, mais comme des chevreaux renfermés dans l'abattoir, et qu'on destine à la boucherie, ainsi réserve-t-il les méchants aux supplices éternels, comme victimes de sa divine justice : *In die occisionis,* c'est-à-dire pour le jour où viendra le moment de la juste vengeance.

8. Toutefois, Dieu n'a pas manqué de faire sentir à plus d'un grand scélérat, même dès cette vie, la puissance de sa main vengeresse. Hérode, le même (*a*) qui méprisa le Sauveur, et qui à Césarée se fit rendre les honneurs divins, fut frappé par un ange, ainsi que le raconte saint Luc (*Act.*, XII, 21), et mourut dévoré des vers. — L'hérésiarque Nestorius fut fort maltraité par les barbares en Egypte, où il avait été relégué. Cédrénus raconte (*in Compend. hist.*) que sa langue se détacha de son gosier toute pourrie. Evagre ajoute (lib. I, cap. VII) que des vers fétides sourdirent de sa langue et peu à peu lui rongèrent la bouche (en punition de ses blasphèmes exécrables contre la Mère de Dieu) ; il commença ainsi dès cette vie, comme le dit Théodoret (lib. IV, *in Nestor.*), à subir le châtiment réservé aux impies dans l'éternité ; et peu de temps après, ce malheureux mourut obstiné, tel qu'il avait vécu jusqu'alors. Dioclétien, qui fut, de tous les empereurs romains, le plus grand persécuteur

1. Justus quidem tu es, Domine.. quare via impiorum prosperatur ? (*Jer.*, XII, 1).

2. Congrega eos quasi gregem ad victimam, et sanctifica eos in die occisionis (*Ibid.*, 3).

a). C'est ici une erreur à relever. Ce fut Hérode Antipas qui se fit une risée du Sauveur, comme l'a rapporté saint Luc (XXXIII, 11) ; Hérode Agrippa, qui mourut à Césarée dévoré des vers, n'était que le neveu du premier.

Note de l'éditeur).

des chrétiens, ayant appris que Constantin avait fait triompher à Rome, la religion chrétienne, que lui, au contraire, s'était proposé d'exterminer, en eut tant de dépit que, dans sa rage, il se refusa toute nourriture, et se condamna lui-même à mourir de faim, ce qui arriva l'an 313. L'empereur Maximin, qui persécuta l'Eglise avec une égale cruauté, en faisant mourir tant de martyrs, voyant ses armées défaites par Licinius, avala du poison par désespoir ; mais, au lieu d'en mourir sur-le-champ, il en contracta une maladie horrible, qui lui brûlait les entrailles le jour et la nuit, et le jetait dans une telle rage qu'il se frappait la tête contre les murailles, de telle sorte que les yeux lui sortirent des orbites ; c'était après tout le même supplice qu'il avait infligé autrefois aux innocents confesseurs de Jésus-Christ. Enfin, il appela la mort, et en avouant lui-même qu'il avait mérité ce châtiment de Dieu, il rendit l'âme au milieu de ces terribles transports. — L'empereur Zénon, qui était monté sur le trône après une vie scandaleuse, ayant protégé les hérétiques, fut puni de Dieu de la manière suivante : Evagre (lib. III) et Zonaras (*An.* tome III, 29) racontent que ce prince, saisi d'une attaque d'épilepsie, fut enseveli comme mort. Cedrenus ajoute (*in cit. Compend. histor.*) que Zénon poussait des cris et priait les gardes de le retirer du tombeau. Les gardes répondirent qu'il lui était inutile de crier, parce qu'un autre régnait déjà. Cédrénus ajoute que le tombeau ayant été ouvert plusieurs jours après, on trouva le malheureux Zénon ayant les bras rongés par lui-même, tant il avait été tourmenté de la faim. Au surplus, quel que soit le bonheur ou l'état de prospérité dont paraissent jouir ici-bas certains impies, il suffirait de voir le fond de leur cœur pour se convaincre qu'ils sont les plus malheureux de tous les hommes.

9. Pierre Bayle objecte en troisième lieu : Mais comment accorder avec la bonté de Dieu la permission de tant de péchés et la damnation de tant d'âmes ? Si Dieu ne peut pas les empêcher, il n'est pas tout puissant ; et s'il ne veut pas les empêcher, il est un pervers. Nous répondons que Dieu sans doute pouvait empêcher tous les péchés ; il pouvait priver l'homme de la

liberté de pécher, en le créant confirmé en grâce, si bien que l'homme eût aimé Dieu avec persévérance, sans pouvoir jamais l'offenser. Dieu le pouvait, mais il n'a pas fait ainsi ; et puisqu'il ne l'a pas fait, c'est une preuve que cela ne convenait pas à sa plus grande gloire. Mais la raison même naturelle nous démontre qu'il convenait à la plus grande gloire de Dieu, de laisser à l'homme la liberté de faire le bien ou le mal. Premièrement, qui est-ce qui ne voit pas que la plus grande gloire d'un prince consiste à être aimé et obéi par ses sujets, plutôt librement que par nécessité? Secondement, la permission du péché convient à la plus grande gloire de Dieu pour la manifestation de sa justice divine, et même de sa miséricorde.

Quel exemple de miséricorde divine que de voir un Dieu envoyer son propre fils pour racheter l'homme perdu par le péché? Après le péché, le genre humain tout entier n'était plus qu'un objet de la colère divine, dévoué à des peines éternelles. Si Dieu avait voulu donner un libre cours à sa justice, comme il l'avait donné à sa miséricorde, en créant l'homme orné de tant de dons et de telles faveurs, il aurait dû abandonner à eux-mêmes tous les hommes, condamnés pour toujours à être privés de la grâce divine et dépossédés du paradis. Mais non, il a bien voulu envoyer sur la terre son fils unique se faire homme, et sauver ainsi l'homme de la mort éternelle au prix de la mort de son fils. Par là Dieu a fait connaître, d'un côté, sa justice infinie, en condamnant à la mort son fils, chargé d'expier les fautes du genre humain ; et de l'autre côté, sa bonté infinie, en témoignant par là l'amour qu'il portait à l'homme : en même temps qu'il a fait connaître sa sagesse infinie, en trouvant un moyen si admirable de satisfaire entièrement tout à la fois sa justice et son amour pour l'homme, en remédiant par la mort de Jésus-Christ à la ruine entière causée à l'homme par le péché. Bien plus, comme l'a dit saint Léon (*Serm.* I, *de Ascens.*) « la grâce de Jésus-Christ (fruit de sa mort), nous a fait acquérir de plus grands biens, que la jalousie du diable ne nous en avait fait perdre [1].»

1. Ampliora adepti sumus per Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam.

Et c'est ce qu'avait dit aussi l'Apôtre : « Il n'en est pas de la grâce, comme du péché... là où il y avait abondance de péché, il y a eu surabondance de grâce[1] » Le crime d'Adam fut grand, mais plus grande a été aussi la grâce que nous a méritée Jésus-Christ, comme il nous l'a déclaré quand il a dit : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient avec plus d'abondance[2]. »

11. Or, par ces paroles d'amour et de miséricorde, qui pourra jamais dire que la bonté de Dieu est inconciliable avec la permission des péchés et la damnation des hommes ? Quelle plus grande preuve de son amour et de sa bonté pouvait nous donner le Verbe éternel, qu'en venant sur la terre, en se faisant homme, et après une vie aussi humble, pauvre et affligée, en mourant sur une croix, afin de nous délivrer de la mort éternelle, et de nous faire remonter avec lui au paradis ? O ingratitude des hommes ! ils voient qu'un Dieu est mort pour leur amour, et malgré tant de preuves et de témoignages de cette vérité, il y en aura d'assez téméraires pour blasphémer contre sa bonté.

12. Mais si Dieu est mort pour le salut de tous (disent les déistes), pourquoi, après ce mystère de la Rédemption, permet-il la damnation de tant d'âmes ? Celui qui parle ainsi ne connaît pas les grands maux que le péché d'Adam a légués au genre humain ; mais il faut comprendre que par suite du péché l'esprit humain est resté plein de ténèbres qui l'empêchent de connaître la raison et la vérité ; et la volonté tellement désordonnée, qu'elle se sent continuellement portée au mal par la concupiscence. Chacun devrait employer les plus grands soins pour distinguer les vraies maximes des fausses, tant en matière de foi qu'en matière de mœurs ; chacun devrait de même s'appliquer à user des moyens que Jésus-Christ nous a laissés pour bien vivre, et particulièrement de la prière et des sacrements ; sans ces précautions, on n'aura pas la force de résister aux excitations de la chair et du démon. Mais les hommes, afin de ne pas se priver de leurs plaisirs brutaux, ferment les

1. Non sicut delictum, ita et donum : ubi abundavit delictum, superabundavit gratia (*Rom.*, v, 20).

2. Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant (*Jo.*, x, 10).

yeux à la lumière, et négligent de se servir des moyens qui leur ont été donnés pour se sauver, et c'est ainsi qu'ils s'abandonnent aux vices et se damnent : « La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière [1] » Les infidèles ferment les yeux à la lumière de la raison naturelle, et restent ainsi privés de la lumière de la foi. Les hérétiques ferment les yeux à la lumière de l'Evangile, et restent éloignés de la véritable Eglise, hors de laquelle il n'y a point de salut. Les catholiques pécheurs ferment les yeux à la lumière de la grâce, et c'est ainsi qu'ils en viennent à se plonger dans le désordre. Voilà comment il arrive que tant de monde se perd. Mais bien que les hommes soient si pervers et si ingrats envers Dieu, qui pourrait comprendre les grâces que Dieu leur distribue continuellement ? Que de lumières ne donne-t-il pas aux infidèles et aux hérétiques, soit intérieurement, soit par le moyen des missionnaires qui leur prêchent en son nom ? Combien n'est-il pas miséricordieux envers les pécheurs ! Combien de temps ne les attend-il pas ! que de fois ne les appelle-t-il pas à la pénitence ! Et qui pourrait trouver parmi les hommes autant de miséricorde qu'on en trouve en Dieu? Hélas ! si la miséricorde de Dieu n'était pas infinie, comment pourrait-il nous souffrir ? Enfin, qui peut décrire l'amour que Dieu a pour ceux qui l'aiment, et les grâces infinies dont il les comble ? Que les incrédules, s'ils ne veulent pas aimer la bonté infinie de notre Dieu, cessent donc au moins de la nier.

13. Mais, disent les déistes, si Dieu le voulait, il pourrait bien empêcher tant de monde de se damner. Oui sans doute, Dieu le pourrait ; mais si le châtiment des coupables n'est pas utile pour eux-mêmes, il est utile et même nécessaire pour le bien général. Il est certain qu'il y a bien peu de monde qui se sauve : mais s'il n'y avait pas d'enfer pour les méchants, il s'en sauverait bien moins encore. Si le nombre des bons est si petit, malgré qu'ils aient constamment sous les yeux l'exemple de la perdition de tant d'hommes qui vivent mal, le nombre des

1. Lux venit in mundum ; et dilexerunt homines magis tenebras quam ucem (*Jo.*, III, 19).

bons ne serait-il pas encore bien moindre, si Dieu ne châtiait un grand nombre de ceux qui vivent mal, en permettant qu'ils meurent dans le péché, et qu'ils aillent en enfer? — Mais le Seigneur pourrait empêcher les péchés, s'il le voulait: pourquoi donc ne les empêche-t-il pas? — Parce que Dieu ne veut pas ôter aux hommes la liberté qu'il leur a donnée. S'il empêchait les péchés, les incrédules pourraient se plaindre de ce que Dieu, après les avoir créés libres de pécher et de vivre selon leur caprice, voudrait les priver ensuite de la liberté qu'il leur a donnée. — Mais Dieu ne pourrait-il pas donner à chacun, sans lui ôter la liberté, une grâce plus abondante qui l'éloignât efficacement du péché? Pourquoi refuser à Judas la grâce accordée à saint Pierre, et au mauvais larron la grâce accordée au bon? — Hé! Dieu est-il donc obligé de donner à tous les grâces surabondantes qu'il ne donne qu'à quelques-uns? Si ce sont des grâces, Dieu n'est pas obligé de les dispenser. Pour justifier la bonté divine, il suffit que l'on sache que Dieu accorde à chacun les secours suffisants pour se sauver si l'on veut. Celui à qui un prince a accordé des moyens raisonnables de subsistance, pourra-t-il se plaindre de ne pas avoir reçu de plus grandes richesses?

14. Mais pourquoi accorder à l'un plus qu'à l'autre? Si un père (dit Bayle) pouvait délivrer de la mort tous ses enfants, ne serait-il pas partial et cruel, s'il n'en voulait sauver que quelques-uns et laissait périr les autres? Mais nous répondons à Bayle qu'il y a une grande différence entre la bonté créée et infinie, et la bonté créée et finie. La bonté créée est nécessairement dépendante de son Créateur, et doit se communiquer selon la loi prescrite par le Créateur. C'est pour cela qu'un père est obligé de délivrer, s'il le peut, tous ses enfants de la mort, parce que la loi divine lui impose le devoir de les faire entrer également en partage de sa tendresse et de son amour. Mais Dieu, qui est la bonté incréée et indépendante, n'a pas de loi qu lui prescrive ce qu'il doit communiquer à ses créatures. Il se communique quand il veut et autant qu'il veut, selon qu'il convient à sa gloire. Qu'il nous suffise de savoir que Dieu est

infiniment juste et équitable, pour révérer ses jugements, sans prétendre à en savoir la raison. Dans les sciences humaines, il y a des principes certains ; mais quelquefois on rencontre des difficultés insolubles. Parce que nous ne pouvons pas les résoudre, pourrions-nous nier la certitude des principes? Et de plus, suffit-il que nous ne puissions pénétrer les dispositions de la divine Providence qui sont le produit d'une intelligence infinie, pour que nous puissions dire qu'elles sont injustes, sans nous rendre nous-mêmes coupables de témérité et d'injustice? Si un ignorant (dit saint Augustin) entrait dans une forge, ne serait-il pas téméraire s'il voulait en remontrer au forgeron sur l'emploi des marteaux, des enclumes et des soufflets? Concluons notre argument. Dieu veut que tous obtiennent leur salut, et à cette fin Jésus-Christ est mort pour tous ; il donne à chacun la grâce suffisante, au moyen de laquelle on peut observer la loi et arriver au salut, si on le veut. D'un autre côté, il laisse à qui le veut la liberté de pécher. Cela posé, qui ne voit que ceux qui se damnent, se perdent parce qu'ils veulent se damner? et s'ils veulent se damner, il est juste qu'ils restent damnés; mais c'est à eux qu'en est toute la faute.

15. Mais, dira l'incrédule, vous autres théologiens, vous dites que, pour observer de fait la loi divine, la grâce suffisante ne suffit pas, mais qu'il faut la grâce intrinsèquement efficace; or, cette grâce efficace, Dieu ne l'accorde pas à tous, puisque, si tous l'avaient, tous se sauveraient (car être efficace et avoir son effet, c'est une seule et même chose); mais le fait est que la plupart des hommes se perdent. Comment donc Dieu peut-il exiger justement l'observation de sa loi, de la part de ceux à qui il ne donne pas cette grâce efficace? et comment, ensuite, peut-il les condamner à l'enfer pour ne l'avoir pas observée?

16. D'autres répondraient à cela, conformément à leur opinion, que la grâce est rendue efficace par le consentement de la volonté; de sorte que l'observation des préceptes dépend du libre arbitre de l'homme, soit qu'il veuille ou qu'il ne veuille pas consentir à l'impulsion de la grâce ordinaire que le Seigneur accorde à tout le monde. Pour moi, je ne donnerai pas cette

réponse, parce que je suis de l'opinion contraire, savoir, que pour observer de fait les divins préceptes, il faut avoir la grâce efficace par elle-même et *ab intrinseco;* cette opinion est aujourd'hui la plus commune parmi les théologiens, et elle paraît la plus conforme aux saintes Ecritures, qui enseignent assez clairement en plusieurs lieux que c'est Dieu qui, par sa toute-puissance, meut la volonté humaine à vouloir librement tout ce qu'elle veut. « Le cœur du roi est dans la main de Dieu, il le fera pencher de tel côté qu'il voudra[1] » « Je mettrai mon esprit au milieu de vous, et je ferai que vous marcherez dans la voie de mes commandements[2] » C'est ce qui a fait dire à saint Augustin : « Il fait que nous agissions, en prêtant à notre volonté des forces très-efficaces, lui qui a dit : Je ferai que vous marchiez dans la voie de mes ordonnances[3] » Et le docteur angélique, saint Thomas, a dit de même : « Dieu, sans se mouvoir lui-même, meut notre volonté par sa vertu souverainement efficace[4]. »

17. Donc, me dira l'incrédule, puisque, selon l'opinion la plus commune, l'observation de la loi dépend de l'efficacité intrinsèque de la grâce, comment celui qui est privé de cette grâce peut-il observer de fait la loi, et comment peut-il être puni, s'il ne l'observe pas effectivement, puisqu'il n'a pas le secours nécessaire pour l'observer? Mais je réponds que si Dieu n'accorde pas à tous la grâce efficace de faire le bien, il accorde néanmoins à tous un moyen certain pour l'obtenir, s'ils la désirent; et ce moyen, c'est la sainte prière. Ainsi tous peuvent, en demandant à Dieu la grâce efficace, observer la loi, y persévérer et se sauver. L'Ancien et le Nouveau Testament sont remplis des promesses que Dieu nous a faites d'exaucer celui

1. Cor regis in manu Dei est, quocumque voluerit, inclinabit illud (*Prov.*, XXI, 1).

2. Spiritum meum ponam in medio vestri, et faciam, ut in præceptis meis ambuletis (*Ezech.*, XXXVI, 27).

3. Ille facit, ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit: Faciam, ut in justificationibus meis ambuletis (*S. Aug. de Grat. et lib. Arb.* cap. X).

4. Deus movet immutabiliter voluntatem, propter efficaciam virtutis (*S. Thomas, de malo*, quæst., 6).

qui le prie : « Pousse vers moi tes cris, et je t'exaucerai[1] » « Invoque-moi, et je te délivrerai[2] » « Demandez, et on vous donnera; cherchez, et vous trouverez; frappez, et on vous ouvrira[3] » « Quiconque demande, reçoit; et quiconque cherche, trouve[4] » « Quoi que ce soit que vous demanderez dans vos prières, croyez que vous l'obtiendrez, et que vous en aurez l'accomplissement[5] » Nous omettons les autres textes qui sont innombrables.

18. Le cardinal Gotti dit, en parlant de la grâce de la persévérance (et ce qu'il va en dire s'applique également à la grâce efficace) : « On dit qu'une chose est au pouvoir de l'homme, quand par la grâce de Dieu il peut la lui demander et l'obtenir; et c'est ainsi qu'on peut dire qu'il est au pouvoir de chacun d'avoir le secours nécessaire pour persévérer, en l'obtenant par la prière[6]. » Le cardinal de Noris a enseigné la même doctrine : il dit qu'avec le secours SINE QUO, qui est la grâce ordinaire commune à tous, et qui nous fait prier, on obtient le secours QUO, qui est la grâce efficace avec laquelle on accomplit les préceptes[7] Il dit aussi que le pouvoir de prier donné à tout fidèle n'est pas un pouvoir éloigné, en sorte qu'il en faille une autre pour pouvoir le faire; mais que c'est un pouvoir

1. Clama ad me, et exaudiam te (*Job.* XXXIII, 3).
2. Invoca me, et eruam te (*Ps.* XLIX, 15).
3. Petite et dabitur vobis : quærite et invenietis : pulsate et aperietur vobis (*Matth.*, VII, 7).
4. Omnis enim qui petit accipit, et qui quærit invenit (*Luc.*, XI, 10).
5. Omnia quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis, et evenient nobis (*Marc.*, XI, 24).
6. In potestate hominis dicitur esse, quod ipse per Dei gratiam potest ab eo petere, et obtinere ; et hoc modo in hominis potestate dici potest esse, ut habeat auxilium ad perseverandum necessarium, illud impetrando orationibus (*Tract.* VI *de Grat.*, IX, I, § 3, num. 19).
7. Etiam in statu naturæ lapsæ datur adjutorium SINE QUO, secus ac Jansenius contendit, quod quidem adjutorium efficit in nobis actus debiles, nempe orationes minus fervidas pro adimplendis mandatis; in ordine ad quorum executionem adjutorium SINE QUO est tantum auxilium remotum, impetratorium tamen auxilii QUO, sive gratiæ efficacis, qua mandata implentur (*Opusc. Jansen. error. calumnia sublata*, cap., II, § 1).

prochain, de sorte que chacun peut actuellement prier avec l secours de cette seule grâce ordinaire[1]

19. Il ne sert donc à rien de dire que la prière, pour obteni la grâce efficace, doit être fervente; car le même auteur répon qu'avec une prière tiède on obtient au moins une prière plu fervente, qui sert ensuite à obtenir la grâce efficace[2] Ce qu'i confirme par l'autorité de saint Augustin, qui, écrivant sur l psaume XVII, a dit : *Quoniam, ut hanc habere possem, exaudist me infirmius orantem.*

20. Mais personne n'explique plus clairement que saint Au gustin, que, par la prière, nous obtenons la grâce d'observe les préceptes. « Si Dieu, dit ce père, nous commande quelque fois des choses au-dessus de nos forces, c'est pour nous ap prendre ce qui nous manque, et que nous devons lui deman der[3] » Et ensuite il dit : « Car Dieu ne refuse à personne le moyens de savoir demander avec profit[4]. » Mais le texte le plu expressif de saint Augustin est celui qui a obtenu depuis en s faveur l'autorité du concile de Trente : « Dieu ne command rien d'impossible; mais il nous avertit et nous ordonne e même temps de faire ce que nous pouvons, et de lui demande ce que nous ne pouvons pas, et il nous aide pour que nou puissions le faire[5] » Saint Augustin affirme ailleurs la mêm chose en ces termes : « Par là même que nous croyons ferme ment que Dieu ne peut pas nous avoir fait des commandement impossibles, nous sommes suffisamment avertis de ce que nou

1. Manifestum est potentiam ad orandum debere esse proximam in justo, sive fideli, nam si fidelis sit in potentia remota ad simpliciter orandum (non enim sic loquor de fervida oratione), non habebit aliam potentiam proximam pro impetranda oratione, alias procederetur in infinitum (*Vide ibid.*, cap. I, 2).

2. Colligo ipsammet tepidam orationem fieri à nobis cum adjutorio SINE QUO NON ac ordinario concursu Dei, cum sint actus debiles, etc., et tamen tepida oratione impetramus spiritum ferventioris orationis, qui nobis adjutorio QUO donatur (NORIS, *eod. loc. Vide* cap., II, § I, pag. mihi 129).

3. Ideo (*Deus*) jubet aliqua, quæ non possumus, ut noverimus quid ab illo petere debeamus.

4. Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quærere.

5. Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis; et adjuvat ut possis (S. *Aug. De Nat. et Grat.* cap. XLIV, num. 50).

devons faire en matière facile, comme des demandes que nous devons adresser à Dieu en matière difficile [1] » « Dieu est fidèle, dit l'Apôtre, et il ne permettra jamais que nous soyons tentés au delà de nos forces, sans avoir le secours suffisant pour résister [2]. » Jansénius, que ce passage contrarie, dit qu'il s'applique aux seuls prédestinés; mais saint Paul écrivait à tous les fidèles de Corinthe. Or, il ne pouvait certainement pas supposer que tous fussent prédestinés : aussi c'est avec raison que saint Thomas l'entend généralement de tous les hommes, et dit que Dieu ne serait pas fidèle, s'il ne nous accordait pas (autant qu'il est en lui) les grâces par lesquelles nous puissions obtenir le salut [3]

21. Mais quand même nous n'aurions pas d'autres motifs, la parole de Dieu qui a dit : *Petite, et accipietis*, suffit pour nous assurer que, si nous prions, Dieu nous exaucera. « Qui peut avoir à craindre d'être trompé dans son attente, dit saint Augustin, quand c'est la vérité même qui lui fait la promesse [2] » Et en admettant qu'au moyen de la prière, nous pouvons obtenir de Dieu la grâce efficace, la persévérance, le salut éternel et tout ce dont nous avons besoin, puisque le Seigneur a promis de nous donner sans aucunes bornes tout ce que nous voulons, pourvu que nous le lui demandions [5], quelle excuse peuvent alléguer les pécheurs, s'ils se perdent? Diront-ils : Dieu ne nous a pas donné la grâce efficace? Dieu leur répondra : Si vous me l'aviez demandée, vous l'auriez reçue ; ainsi ne vous en prenez pas à moi, mais prenez-vous-en à vous-mêmes. L'incrédule répliquera : Mais Dieu pouvait me donner une grâce plus abondante, sans que je la lui demandasse. — Mais Dieu

1. Eo ipso quo firmissime creditur Deum impossibilia non potuisse præcipere, admonemur et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus (*Ibid.*, cap. LXIX, num. 83).

2. Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis sed faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere (I *Cor.*, x, 13).

3. Non autem videretur (*Deus*) esse fidelis, si nobis denegaret, in quantum in ipso est, ea per quæ pervenire ad eum possemus (S. THOM. lect. I, in cap. I. Epist. I *ad Cor.*).

4. Quis falli metuit, dum promittit veritas?

5. Quodcumque volueritis petetis, et fiet vobis (*Jo.*, xv, 17).

est-il donc tenu à cela? La grâce s'appelle grâce, parce qu'elle n'est pas due. Dieu est-il obligé d'avoir de l'indulgence pour tous, même pour les négligents et les obstinés? Devra-t-il donc toujours user de miséricorde envers les rebelles, et jamais de justice? Mais non : cette témérité qu'aurait aujourd'hui un déiste, en parlant ainsi : Pourquoi Dieu ne me sauve-t-il pas sans toutes mes prières? les réprouvés ne l'auront certainement pas au jour du jugement de Dieu; leur péché même leur fermera la bouche [1].

CHAPITRE XVIII

De l'immortalité de l'âme.

1. Beaucoup de déistes prétendent que l'âme humaine n'est pas immortelle, mais qu'elle meurt en même temps que le corps. Voici comment parle Montaigne dans ses *Essais* (lib. III, cap. XII) : La mort est une chose trop instantanée, un quart d'heure de souffrance, sans conséquence, sans dommage, et qui ne mérite pas des préceptes particuliers. Saint-Evremond ne s'écarte pas de cette opinion (tom. III, p. 9), quand après avoir rapporté ce que dit Tacite d'un certain Pétrone, qui, au moment de sa mort, s'amusait à écouter des vers plaisants qu'on lui récitait, il approuve l'indifférence de ce misérable, qui mourait sans s'occuper de la vie future [2]. Voltaire n'était peut-être pas éloigné de cette opinion, quand il disait qu'il n'était pas absurde de dire que l'âme est une substance non distincte du corps, qui consiste dans une organisation matérielle plus subtile, laquelle se dissipe en mourant et quand le corps se corrompt.

2. Mais Voltaire dira que cette opinion a été partagée par les Pères de l'Eglise, entre autres par Tertullien et saint Irénée, qui

1. Omnis iniquitas oppilabit os suum (*Psal.* CVI 42).

2. Le père Valsecchi rapporte (lib. I, cap. V) qu'un personnage illustre qu'il vit à Londres lui raconta qu'ayant appris que Saint-Evremond, son ami, était sur le point de mourir, il alla le trouver et lui dit : « Eh bien, mon ami, avez-vous cherché à vous réconcilier avec notre bon Dieu ? » Le mourant répondit : « Oh ! mon ami, je voudrais pouvoir me réconcilier avec l'appétit que j'ai perdu. » Peu de temps après, il expira. Voilà comment, en mourant, il sut imiter son maître Pétrone.

regardaient l'âme comme une substance matérielle. Il n'y a pas de doute que ces Pères, dans ces temps anciens, où les études métaphysiques étaient bien peu avancées, eurent cette opinion erronée, que l'âme est une substance composée d'une matière éthérée et très subtile; mais ils disaient que cette matière était distincte et indépendante du corps organisé, de telle sorte qu'elle subsistait par elle-même; ainsi à la mort, le corps seul se corrompait, mais non l'âme, laquelle, étant de nature différente, restait immortelle. Les déistes, au contraire, voulant que l'âme soit de la même matière que le corps organisé, doivent dire nécessairement qu'elle est mortelle comme le corps est mortel.

3. C'est une erreur contraire à la foi de dire que nos âmes sont mortelles, comme cela a été expressément déclaré dans le Ve concile de Latran (*sess.* 8), sous Léon X : « Nous condamnons tous ceux qui soutiennent que l'âme intellective est mortelle, et ceux qui font de cela une question douteuse, puisqu'elle n'est pas seulement en vérité par elle-même et dans son essence la forme du corps humain, mais qu'elle est de plus immortelle[1] » La même vérité avait été précédemment enseignée dans le concile VIe, act. 28, (*a*) et par le concile VIIe, act. I. Il est dit dans les divines Ecritures que l'âme humaine ne meurt pas comme meurt le corps. Nous lisons dans les Macchabées, que Judas Macchabée fit offrir des sacrifices pour les âmes de ses soldats morts[2] Nous trouvons de plus, dans saint Matthieu, les paroles suivantes de Jésus-Christ : « Ne craignez pas ceux qui peuvent tuer le corps, mais qui ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt celui qui a le pouvoir de précipiter le corps et

1. Damnamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse...., et hæc in dubium vertentes; cum illa, non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma... verum et immortalis. sit.

2. Duodecim millia drachmas argenti misitHierolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans; à quoi l'écrivain sacré ajoute : Sancta ergo et salubris est cogitatio, pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur (*Macc.*, lib. II, XII, 43 et 46).

a). Le sixième concile général n'a eu que dix-huit actions ou sessions. Nous ne voyons pas d'ailleurs que ce concile, non plus que le septième, ait eu à s'occuper de cette question. (*Note de l'éditeur.*)

l'âme dans l'enfer [1] » Et saint Matthieu, au chap. XVIII, nous dit en outre que, sur le mont Thabor, Moïse et Elie apparurent à Pierre, à Jacques et à Jean. (*Matth.* XVII, 3.).

4. Mais voyons maintenant ce qu'opposent les déistes à ces passages des Ecritures. En premier lieu ils opposent le texte de l'Ecclésiaste, où il est dit : « C'est pourquoi les hommes meurent comme des bêtes, et leur sort est égal : comme l'homme meurt, les bêtes meurent aussi ; les uns et les autres respirent de même, et l'homme n'a rien de plus que la bête. Tout est soumis à la vanité, et tout tend en un même lieu ; ils ont tous été tirés de la terre, ils retourneront aussi tous dans la terre [2] » Voilà donc, disent les déistes, que l'homme est de la même condition que les bêtes ; les bêtes sont mortelles, et l'homme est mortel. Mais ainsi que l'observent saint Jérôme, saint Bonaventure, Alcuin (*a*) et tant d'autres, il n'est fait ici aucune mention de l'âme raisonnable, qui n'est pas formée de terre, comme le corps des bêtes ; voilà pourquoi on dit que les uns et les autres redeviendront terre : *De terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur*. Ainsi Salomon, afin de mettre devant nos yeux la vanité des biens de la vie présente (*cuncta subjacent vanitati*), dit que, de même que meurent les bêtes, l'homme meurt ; mais il ne dit pas que ce soit l'âme de l'homme qui meure.

5. Les déistes opposent, en second lieu, le texte du verset 21 du chap. III, qui fait suite aux paroles que nous venons de rapporter : « Qui sait si l'âme des enfants d'Adam monte en haut, et si l'âme des bêtes descend en bas [3] ? » c'est-à-dire pour se corrompre dans la terre. Plusieurs interprètes attribuent ces

1. Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere ; sed potius timere eum, qui potestatem habet mittendi animam in gehennam ignis (*Matth.*, XX, 18).

2. Idcirco unus interitus est hominis, et jumentorum, et æqua utriusque conditio ; sicut moritur homo, sic et illa moriuntur : similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius : cuncta subjacent vanitati, et omnia pergunt ad unum locum : de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur. (*Eccl.*, III, 19 et seq).

3. Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum ; et si spiritus jumentorum descendat deorsum.

a). Le texte italien porte *Albino*. (*Note de l'éditeur*).

paroles à un impie qui parle; mais d'autres, comme Calmet, Duhamel, etc., disent avec plus de raison qu'ici Salomon présente seulement le doute, si l'âme de l'homme est immortelle, ou mortelle comme celle des bêtes, et qu'ensuite il le résout au chap. XII, vers. 7, où il déclare qu'à la mort de l'homme, son corps redevient terre, mais que l'esprit retourne à Dieu, qui l'a créé[1] : ainsi il explique clairement que l'âme de l'homme continue de vivre après la mort du corps.

6. Les déistes opposent, en troisième lieu, un autre texte de la Sagesse : « Le temps de notre vie est court et fâcheux,... après la mort nous serons comme si nous n'avions jamais été... notre corps sera réduit en cendre, et l'esprit se dissipera comme un air subtil[2] » Mais ici la réponse est claire, parce que Salomon met ces paroles dans la bouche des incrédules : « Les méchants ont dit dans l'égarement de leurs pensées : Le temps de notre vie est court, etc.[3] » Et ensuite il ajoute au verset 21 : « Les impies ont eu ces pensées, et ils se sont égarés, parce que leur propre malice les a aveuglés... et ils n'ont fait aucun état de la gloire qui est réservée aux âmes saintes, car Dieu a créé l'homme immortel[4] » De plus, l'impie Collins, dans son livre infâme, *la Nouvelle Liberté de penser*, objecte un autre texte de l'Ecclésiaste (Chap. IX, vers. 5), où il est dit : « Ceux qui sont en vie savent qu'ils doivent mourir ; mais les morts ne connaissent plus rien, et il ne leur reste plus de récompense, car leur mémoire est ensevelie dans l'oubli[5]. » Mais Collins que peut-il conclure d'un tel texte en sa faveur? Le Sage, en ce lieu, ne

1. Et revertatur pulvis in terram suam, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.

2. Exiguum et cum tædio est tempus vitæ nostræ, et post hoc erimus tamquam non fuerimus, etc. Cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur tamquam mollis aer (*Sap.*, II, 1 et 5).

3. Dixerunt enim cogitantes apud se non recte : Exiguum, etc. (*Ibid.*, v, 1).

4. Hæc cogitaverunt, et erraverunt; excæcavit enim illos malitia eorum... nec judicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem.

5. Viventes enim sciunt se esse morituros, mortui vero nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedem, quia oblivioni tradita est memoria eorum.

parle que de la vie présente, et il dit que les morts ne savent plus rien, c'est-à-dire qu'ils ont perdu la connaissance qu'ils avaient ici-bas des biens de ce monde, duquel ils ont cessé de faire partie, ainsi qu'on le répète au verset 6 suivant : *Nec habent partem in hoc sæculo.* Collins objecte encore le verset 10 du même chapitre, où il est dit : « Faites promptement tout ce que votre bras pourra faire, parce qu'il n'y aura plus ni œuvre, ni raison, ni sagesse, ni science dans le tombeau où vous courez[1] » Mais sur ce point la réponse est claire, et le tout s'explique par ce passage de l'Evangile : *Venit nox, quando nemo potest operari* (*Jo.* XI, 4). En un mot, le Sage veut dire qu'après la mort il n'y a plus de temps d'agir et d'acquérir des mérites pour la vie éternelle; il n'y a pas à rendre de nouveaux comptes, il n'y a plus de sagesse, ni d'expérience à acquérir afin de pourvoir à son propre bonheur, parce qu'alors ce qui est fait est fait. C'est pour cela qu'il ajoute que le bien que nous pouvons faire ici-bas, nous le fassions tout de suite et sans perdre de temps. Les déistes opposent aussi le texte de l'Apôtre : *Deus solus habet immortalitatem.* (I *Tim.* VI, 16.) Cela veut dire que Dieu a l'immortalité par lui-même ; au lieu que l'homme a besoin que Dieu la lui conserve.

7. Mais, abstraction faite de l'autorité des Ecritures, la raison naturelle elle-même nous persuade que l'âme raisonnable de l'homme est douée d'immortalité, non de cette immortalité essentielle, qui n'appartient qu'à Dieu, mais d'une immortalité naturelle. Voltaire dit que « *la foi nous commande de croire l'âme immortelle, mais que cela n'est pas prouvé par la raison.* » C'est entièrement faux, puisque celte vérité se prouve par plusieurs raisons évidentes; car en premier lieu, si l'âme périssait avec le corps, il n'y aurait en Dieu ni providence ni justice. Il n'y aurait pas de *providence* en Dieu. Epicure dit que l'âme de l'homme n'a d'autre destinée que celle d'animer le corps ; mais en cela Epicure ne trouvera personne qui soit de son avis, en croyant que l'âme, qui est beaucoup plus noble que le corps,

1. Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare; quia nec opes, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas.

que l'âme, douée par la nature d'esprit et de raison, n'ait d'autre destinée que de servir un corps, qui doit être réduit en poussière. Non, Dieu a créé l'homme afin qu'il le serve et qu'il l'aime dans la vie présente, en obéissant à ses lois, et c'est pour cela qu'il lui a donné une âme raisonnable créée à son image. Or, si les âmes humaines finissaient à la mort du corps, Dieu, en ce cas, n'assignant après cette vie ni récompense à ceux qui lui auraient obéi, ni châtiment à ceux qui auraient transgressé ses lois, n'aurait guère ménagé aux hommes le moyen d'obtenir la fin pour laquelle il les a créés, en s'appliquant en cette vie à pratiquer les vertus dans l'espérance des biens qu'il leur a préparés, et à fuir les vices par la crainte des peines dont ils sont menacés pour la vie future. Saint Justin, parlant spécialement des peines réservées aux réprouvés dans l'autre vie, a écrit ces paroles : S'il n'y a point d'enfer, il n'y a point de Dieu, ou s'il existe, il ne s'occupe pas de l'homme : dès lors plus de vice ni de vertu [1] » En outre, si Dieu (comme nous l'avons dit au chapitre précédent) eût créé les âmes humaines mortelles, il eût plus aimé les bêtes que les hommes : car les bêtes eussent été plus heureuses sur cette terre que nous, parce qu'elles éprouvent une plus grande jouissance dans les plaisirs des sens, et qu'elles sont exemptes des passions de l'âme, des remords de la conscience et des craintes relatives à l'avenir.

8. Enfin, si nos âmes étaient mortelles, il n'y aurait pas de justice en Dieu, puisque les impies seraient heureux, ou du moins croiraient l'être, en satisfaisant leurs plaisirs désordonnés, sans avoir de châtiments à craindre, et que les saints ne feraient que se rendre malheureux, en mortifiant leurs sens, sans récompense à en recevoir. Thomas Hobbes nie l'immortalité des âmes, parce qu'il nie la différence du bien et du mal ; il nie cette différence, parce qu'il nie Dieu. Mais ici nous n'entendons pas avoir affaire aux athées ses pareils, dont nous nous sommes occupés dans la première partie de cet ouvrage, où nous avons démontré l'existence de Dieu créateur et conservateur de toutes

1. Hoc si non sit, neque Deum esse, aut si sit, nihil illi curæ esse res humanas, atque nec virtutem esse, neque vitium (*Apol. I. pro Christian.*).

choses; mais nous nous adressons aux déistes, qui admettent l'existence de ce Dieu, à qui sa sagesse ne permet pas d'agir en vain, non plus que sa justice de laisser la vertu sans récompense, ou le vice sans châtiment. Puis donc que Dieu a doué l'homme de raison et de liberté, et qu'il ne l'a pas fait en vain, mais afin qu'il agisse selon la raison; on doit juger nécessairement qu'il doit y avoir bien et mal moral, vertu et vice: les actions de l'homme, faites en conformité avec la raison, voilà les actions vertueuses, et ses actions contraires à la raison, voilà les actions vicieuses. Cela posé, il doit y avoir une autre vie pour les hommes; et pourquoi? parce que Dieu est juste, et qu'il ne laisse aucun acte vertueux sans récompense, ni aucun vice sans châtiment. Or, cependant on voit dans cette vie tant de méchants pourvus de richesses, de jouissances et d'honneurs, et tant de bons languissant dans la pauvreté, l'affliction et le mépris. Saint Jean Chrysostome dit que s'il n'y avait pas dans l'autre vie un jugement pour récompenser la vertu et pour punir le vice, Dieu ne serait pas juste, et que si Dieu n'était pas juste, il n'y aurait plus rien, ni Dieu, ni les autres vérités que nous enseigne la foi, et que, par conséquent, tout irait au hasard, et que la vertu et le vice ne seraient plus rien [1]

9. Il ne sert de rien de dire, comme les stoïciens, que le contentement que porte avec soi la vertu elle-même, et la peine attachée au vice, sont la récompense des bons et le châtiment des méchants; car ce contentement comme ces reproches nous viendraient de nous-mêmes; au lieu que Dieu étant celui qui nous commande les bonnes œuvres et nous défend les mauvaises, c'est de lui, et non de nous, que doivent nous venir les récompenses ou les châtiments. Et d'ailleurs la rémunération serait bien faible, si Dieu ne donnait à un juste, qui fait une bonne action, pénible à la nature, pas d'autre satisfaction que celle de l'avoir faite. Les martyrs ne retireraient aucun avantage de leur mort. Ajoutons que les peines de cette vie, comme

1. Si non est judicium, Deus non est justus; si non est justus, temere feruntur omnia; nihil est virtus, nihil vitium (*Chrysost. Hom.* II, *in Epist. ad Coloss.*).

les infirmités, les pertes de biens, de parents ou d'amis, et particulièrement les peines intérieures, les craintes de la damnation éternelle, les tentations du démon, les inquiétudes de la conscience, sont si nombreuses et telles, que quelquefois elles surpassent de beaucoup les jouissances que la vertu donne aux âmes vertueuses. C'est pourquoi, si les justes n'avaient pas d'autres avantages à recueillir dans l'autre vie, ils resteraient sans récompense. D'un autre côté, les remords que les méchants éprouvent après leurs péchés seraient un châtiment bien peu suffisant, et d'autant moins que chez les méchants le remords diminue à mesure que les iniquités augmentent. Il est vrai que cela arrive pour leur plus grand châtiment; mais s'il était vrai que l'âme finisse à la mort du corps, quelle justice serait-ce de diminuer la peine à celui qui augmente ses fautes?

10. L'auteur impie du petit livre intitulé *l'Ame et son immortalité* dit que les bons sont récompensés par le témoignage de leur propre conscience, ou par l'estime des autres hommes; et que les méchants sont punis par l'ignominie et les châtiments, lorsqu'ils sont découverts. Singulière manière de raisonner! Il dit que les bons sont récompensés par le témoignage de leur propre conscience. J'accorde qu'ils soient consolés par le témoignage de leur conscience, mais non qu'ils soient *récompensés,* parce que la paix de la conscience dont les bons jouissent sur cette terre n'est jamais entière, et qu'elle est au contraire toujours troublée par la crainte de ne pas se trouver dans la grâce de Dieu, à raison des fautes qu'ils ont commises, ou du moins qu'ils ont pu commettre même sans s'en rendre compte. « Il y a des justes et des sages, dit l'Ecclésiaste, et leurs œuvres sont dans la main de Dieu ; et néanmoins nul ne sait de lui-même s'il est digne d'amour ou de haine; mais tout est réservé pour l'avenir, et demeure ici incertain [1] » Le Seigneur veut que tous ses serviteurs vivent ici-bas avec cette crainte, afin qu'ils se conservent dans l'humilité. Saint Paul

1. Sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei; tamen nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit : sed omnia in futurum servantur incerta. (*Eccl.*, IX, 1 et 2).

avait reçu de Jésus-Christ l'assurance d'être un vase d'élection, et cependant il craignait et disait : « Ma conscience ne me reproche rien ; mais je ne suis pas justifié pour cela : celui qui me juge, c'est le Seigneur[1] » Par conséquent, la bonne conscience ne constitue pas pour nous le bonheur, mais seulement une espérance, ou tout au plus un gage de bonheur, toujours mêlé d'une incertitude qui fait le tourment de quiconque aime Dieu. En outre l'homme devant assujettir sa chair à la souffrance pour mériter la vie éternelle, les saints ne peuvent non plus manquer d'en ressentir de la peine. Saint Augustin, parlant des souffrances des saints, dit que, tout en augmentant en eux le mérite de la patience, elles ne cessent pas pour cela de s'appeler des peines[2]. Voici comment l'apôtre parle de la récompense que Dieu accorde au juste : « Il rendra à chacun selon ses œuvres : à ceux qui, par leur patience dans la pratique des bonnes œuvres, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité, la vie éternelle[3] »

Comment donc les jouissances de cette vie peuvent-elles former la récompense des vertus des saints, si la patience qu'ils ont à souffrir les peines de la vie présente est ce qui leur mérite la récompense à recevoir dans la vie future? Oh non ; si les justes n'avaient d'autre récompense de leurs vertus que les jouissances de cette vie, ils seraient, dit l'Apôtre, les plus malheureux de tous les hommes, et plus malheureux même que les infidèles et les impies[4] L'impie Manès voulait que son Dieu, ou principe mauvais, par sa malice innée, et par la haine qu'il porte aux hommes, mette son plaisir à les affliger par les maux de la vie présente ; mais quant à notre Dieu qui n'est que bonté, s'il nous afflige par des calamités, il ne le fait pas par haine, mais

1. Nil enim conscius sum, sed non in hoc justificatus sum; qui autem judicat me Dominus est (I *Cor.*, IV, 4).

2. Auget meritum patientiæ, non aufert vocabulum pœnæ (*De civ.*, l. XIII, cap. IX).

3. Qui reddet unicuique secundum opera ejus, iis quidem qui secundum patientiam boni operis... quærunt, vitam æternam. (*Rom.*, II, 6 et 7, etc.).

4. Si tantum in hac vita sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus (I. *Cor.*, XV, 19).

bien par l'amour qu'il nous porte, afin que nous puissions acquérir, par la patience, un plus grand mérite pour la vie éternelle.

11. L'auteur de l'ouvrage cité plus haut dit que les bons sont au moins récompensés par l'estime des autres hommes ; donc, selon lui, l'estime des autres hommes suffira à récompenser les vertus d'un juste. Mais d'abord, où a-t-il vu des exemples que les vertus d'un homme de bien soient toujours estimées des mondains ? Combien n'y en a-t-il pas qui sont humiliés en ce monde et persécutés précisément parce qu'ils aiment la justice ! Quand bien même ils ne le seraient pas, l'estime des hommes ne peut jamais être la récompense d'un vrai chrétien. Les vrais disciples de Jésus-Christ n'ambitionnent ni l'estime ni les honneurs du monde ; ils se chagrinent, au contraire, quand ils se voient estimés des hommes ; ils aiment la vie cachée et les mépris, afin de se rendre semblables à leur maître, qui, sur cette terre, a voulu vivre et mourir ainsi méprisé.

12. Cet auteur dit de plus que les méchants sont punis par l'ignominie et par les châtiments, lorsqu'ils sont découverts. Un impie sera-t-il donc suffisamment puni par l'ignominie que lui attirera la découverte de son crime? Mais quel châtiment sera-ce donc pour ceux qui se vantent de leurs iniquités, qui souvent, loin de tomber dans l'opprobre, sont applaudis par les méchants dont le monde est surtout rempli ? L'auteur dit : « Quand ils sont découverts. » Si donc ces méchants ne sont pas découverts, parce que leurs crimes auront été tenus cachés, ils ne recevront pour ces crimes aucun châtiment? Mais non, le temps viendra où le juge éternel découvrira ces impiétés, quelque cachées qu'elles soient, en exposant à la lumière ce qui est caché dans les ténèbres [1], et saura les punir comme elles le méritent. Mais continuons les preuves de l'immortalité.

13. L'immortalité de l'âme se prouve encore par le désir qu'a l'homme d'être pour toujours et entièrement heureux. Epicure dit que ce bonheur consiste dans la jouissance des plaisirs terrestres ; mais l'expérience nous démontre que tous les biens de

1. Illuminabit abscondita tenebrarum.

la terre, étant finis et bornés, ne parviennent jamais à remplir le cœur de l'homme qui désire un bien infini. Témoin Salomon, qui, bien qu'il surpassât en richesses et en gloire tous les rois de la terre, et qu'il ne fît faute de se donner tous les plaisirs qu'il désirait, ne se disait pas content pour cela, mais s'écriait au contraire que tout est vanité et affliction d'esprit[1] Or, si ce désir d'une pleine félicité est commun à tous les hommes, c'est qu'il est naturel; et s'il est naturel, c'est qu'il vient de Dieu, qui est l'auteur de la nature. Mais la nature ne fait rien en vain[2] (c'est la maxime de tous les philosophes). Dieu n'est pas un tyran; il est la bonté par essence. Si Dieu donnait à l'homme le désir d'une félicité parfaite, que l'homme fût ensuite dans l'impossibilité d'obtenir, ce serait une cruauté plus grande que celle qu'il y aurait à présenter à un homme altéré de soif un vase rempli d'eau glacée, non pour le satisfaire, mais pour augmenter le tourment de sa soif. Ainsi donc, puisque Dieu nous inspire le désir d'être parfaitement heureux, nous devons croire fermement qu'il nous prépare ce parfait bonheur dans la vie future, pourvu que dans la vie présente nous soyons fidèles à le servir et à l'aimer.

14. Mais non, dit l'auteur de la *Nouvelle Liberté de penser*, page 106, ce désir d'une pleine félicité ne vient pas de Dieu; « c'est une illusion de notre amour-propre. » Mais distinguons deux amours-propres, l'un légitime et l'autre désordonné. Si l'auteur entend parler de l'amour-propre légitime, qui est l'amour du bien véritable et proprement dit, cet amour-propre n'est pas une illusion, c'est un mouvement de la nature même, conforme à l'ordre et nécessaire, qui porte chaque chose à être, à posséder le bien-être et à le posséder toujours. Si au contraire il veut parler de l'amour-propre « désordonné, » celui-ci ne peut jamais être la cause du désir que nous avons d'un parfait bonheur, puisqu'on ne peut obtenir cette félicité accomplie, ce parfait bonheur, sans vaincre et abattre cet amour désordonné.

1. Vanitas vanitatum, et afflictio spiritus (*Eccl.*, I, 2).
2. Nihil agit frustra.

15. L'immortalité de l'âme se prouve aussi par les pressentiments qu'ont les hommes de ce qui devra leur arriver après leur mort. C'est ce qui a fait dire à Cicéron que tous les hommes se mettent en peine de ce qui arrivera après la mort[1] Les remords de la conscience, qui nous tourmentent et nous terrifient, tant que nous vivons, à la suite des crimes les plus cachés, nous font bien sentir que chaque faute devra être punie dans cette vie ou dans l'autre. Collins ajoute, dans sa *Liberté de penser*, page 100, que les magistrats ont favorisé cette opinion (de l'immortalité), pour réprimer les méchants par la crainte des châtiments de l'autre vie. Voltaire écrit dans le même sens, en avouant que le bien commun des hommes exige que l'on croie l'âme immortelle. Donc Voltaire et tous les magistrats du monde ont cru que l'immortalité de l'âme était nécessaire au bien commun des hommes; et Dieu n'y aurait pas songé!

16. La raison principale qui nous persuade de l'immortalité de l'âme, c'est qu'elle est spirituelle. Nous avons déjà clairement prouvé dans la première partie, au chapitre cinquième, que l'âme n'est pas matière, mais que c'est un pur esprit; s'il en était autrement, elle ne pourrait avoir ni entendement, ni pensée. Or, si l'âme est spirituelle, elle est aussi naturellement immortelle. La raison en est donnée par un païen, tel qu'était Cicéron, qui dit, en ne consultant que la lumière naturelle: « Je me suis persuadé à moi-même, et tel est mon sentiment, que l'âme étant d'une nature simple et exempte de tout mélange, elle n'a point de parties séparables l'une de l'autre, et que cela étant, elle ne saurait périr[2] » L'âme étant donc une substance simple, et un esprit, elle n'a pas de parties susceptibles de se séparer, et, par là même, elle n'a pas de principe de corruption qui puisse la détruire. Il est vrai que, si Dieu le voulait, il pourrait la détruire et même l'anéantir; mais Dieu étant l'auteur de la nature, et ayant créé l'âme immortelle de

1. Omnibus cura est, quæ post mortem futura sunt (Lib. II, *Tusc. quæst*)
2. Cum simplex animi natura esset, neque haberet in se quidquam admixtum, non posse eam dividi; quod si non possit, non posse interire (*De Senect.*, c. XXI, n. 79).

sa nature et exempte de tout principe de corruption, nous devons, si nous sommes raisonnables, tenir pour certain qu'il veut la conserver immortelle, conformément à la nature qu'il lui a donnée. Le besoin et le désir qu'il lui a imprimé d'une félicité parfaite, laquelle, sans l'immortalité, ne pourrait jamais l'être, confirment encore mieux cette vérité. Quant aux brutes, qui ne sont faites que pour le service de l'homme, on peut dire que, quand même leurs âmes seraient spirituelles (comme je l'expliquerai ci-dessous), après qu'elles ont accompli leur office, elles sont détruites par la mort du corps.

17. L'incrédule dit : Les bêtes ont aussi une âme spirituelle, puisqu'on voit qu'elles ont la connaissance de plusieurs choses particulières, et spécialement le souvenir des bienfaits comme des mauvais traitements qu'elles ont reçus. Donc les âmes des bêtes seront aussi immortelles ? A cela quelques-uns répondent que les bêtes sont de simples automates, ou bien des machines matérielles sans esprit. D'autres disent qu'elles sont composées d'une substance sanguine remplie d'esprits, mais d'esprits totalement matériels. D'autres, que la brute a l'âme matérielle et sensitive à la fois, en sorte que la substance de cette âme tienne le milieu entre l'esprit et la matière ; mais il implique contradiction, qu'une chose soit en même temps esprit et matière. Si une chose a des parties, elle est matière ; si elle n'a pas de parties, elle est esprit : en conséquence, l'âme des brutes doit être matière ou esprit. L'opinion aujourd'hui la plus commune et la plus probable, est que les brutes ont réellement une âme, ainsi que l'admet aussi saint Augustin, lorsqu'il dit que les bêtes ont l'esprit, mais non l'entendement et la raison, comme l'homme : « Toute intelligence est âme ou esprit, mais toute âme ou esprit n'est pas intelligence.... Dieu a donné à l'âme incapable de raison la mémoire, le sens, l'appétit ; mais il a donné de plus à l'âme raisonnable la pensée, l'intelligence, la volonté[1] » Les incrédules diront : Les esprits des brutes sont

1. Omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est : qui (*Deus*) et animæ irrationali dedit memoriam, sensum, appetitum; rationali autem insuper mentem, intelligentiam, voluntatem (*De civ. Dei, lib.* v, *c.* II).

donc immortels? que deviennent-ils après la mort? Ou bien, qu'en fait-on? Ce que l'on en fait! (répond Calmet) nous ne le savons pas, ni ne pouvons le savoir. J'aime, après cela, la réponse de certains autres, qui disent que les esprits des brutes se décomposent après la mort, Dieu ne concourant plus à les conserver; et la raison en est très-probable, parce que le Seigneur ayant créé les brutes dans le seul but de servir l'homme, il les a créées sans l'usage de la raison; c'est pour cela que, n'étant pas capables de mérite, et par conséquent ni de récompense ni de peine, lorsqu'elles ont fini leur devoir de servir l'homme, Dieu cesse de les conserver: ainsi elles restent décomposées. L'homme, au contraire, étant créé pour la gloire d'un Dieu éternel, et ayant reçu de Dieu la raison, étant par conséquent capable de mérite et de démérite, que nous voyons toujours qu'il soit récompensé ou puni suffisamment dans cette vie, ce n'est pas seulement par des raisons tirées de la foi, mais encore d'après les vrais principes de la philosophie saine et naturelle que nous devons croire qu'il est immortel, au lieu d'avoir à mourir comme les bêtes. O la belle sagesse des esprits forts, qui, après avoir été créés immortels, s'évertuent pour arriver à se croire mortels et semblables aux brutes, afin de vivre comme elles sans loi et sans raison!

18. Voltaire dit: « Les brutes ont les mêmes organes et les mêmes perceptions que l'homme; elles ont une espèce de mémoire, et elles combinent quelques idées. Si Dieu n'a pas pu animer la matière, ou lui donner le sentiment, il doit arriver de deux choses l'une: ou que les bêtes aient une âme spirituelle, ou bien qu'elles ne soient que de simples machines. Selon vous, les bêtes ne sont pas de simples machines, et ne peuvent avoir une âme spirituelle. On doit donc dire, malgré vous, que Dieu a donné aux organes des bêtes, qui sont matière, la faculté de sentir et de connaître. » (*Lettr. philos.*, art. *Lock.*) Voltaire est dans l'erreur, parce que nous ne disons pas que les bêtes ne puissent pas être de simples machines, ni qu'elles ne puissent avoir une âme spirituelle; mais nous disons que nous ne le savons pas, de même que Voltaire ne le sait pas lui-même.

L'ignorance où nous sommes à ce sujet ne peut pas nous autoriser à nier ce qui est certain selon la révélation et la raison, c'est-à-dire que l'âme de l'homme, qui possède, outre la faculté de sentir et de connaître, l'intelligence et la raison, est spirituelle et immortelle.

19. Donc les seules raisons tirées de la lumière naturelle suffisent pour nous donner une certitude accompagnée d'évidence de l'immortalité de nos âmes. Et par conséquent Leibnitz (Epist. ad Gerh. Woleh.) a eu raison de blâmer Puffendorff d'avoir dit que la parole divine peut seule nous assurer de cette vérité ; car, répond Leibnitz, d'un côté, le consentement commun des hommes, avec le désir naturel que nous avons d'être immortels, et de l'autre, la considération que dans la vie présente les bons ne sont pas dignement récompensés, ni les méchants suffisamment punis, forment, abstraction faite de la foi, une démonstration complète de l'immortalité de nos âmes.

20. Ajoutons à tout cela le sentiment commun qu'ont toujours eu les peuples tant anciens que modernes, et même idolâtres, que l'âme est immortelle. C'est ce qu'ont enseigné les premiers philosophes ; ce qui a fait dire à Cicéron, en parlant sur ce sujet : « Ce n'est pas seulement la raison ou la dialectique qui m'a déterminé à embrasser cette croyance, mais encore la noblesse et l'autorité des plus grands philosophes [1]. » Tel était, en effet, l'enseignement de Socrate, dont le disciple Platon, expliquant sa doctrine, dit que l'âme, séparée du corps, reste tout ce qu'elle est, quant à sa propre substance [2] Diogène et Pythagore avec Phérécide, cités par Cicéron (Tuscul. I), pensaient de même. Sénèque a enseigné plus clairement encore cette vérité, quand il a dit que l'âme fait ses efforts pour remonter à son principe, et que c'est là qu'elle trouvera son éternel repos [3]. Et ailleurs,

1. Neque me solum ratio, ac disputatio impulit, ut ita crederem, sed nobilitas etiam summorum philosophorum, et auctoritas (*In Cat. Maj.* c. XXI).

2. Separata anima à corpore est ipsum id quod est (*Lib.* x. *Ethic. cap.* 6).

3. Animus nititur, unde dimissus est : ibi illum æterna requies manet. (*Senec., Consol. ad Marciam*).

a) C'est Aristote, et non Platon, qui est l'auteur de l'*Ethique* ou des *Morales*. (*Note de l'éditeur.*)

en parlant de la triste condition qu'a le corps d'être affligé de tant de maux et de misères, il dit que l'âme est éternelle, et qu'elle n'est pas sujette à la destruction [1]

21. Quoique Aristote semble parfois, dans ses écrits, douter de l'immortalité de l'âme, il la reconnaît néanmoins plus d'une fois dans ses livres. Il dit quelque part que l'âme peut être séparée du corps, comme ce qui est pour durer toujours peut être séparé de ce qui est corruptible [2] De sorte que, selon lui, le corps se corrompt, mais que l'esprit, séparé du corps, reste éternel. Dans un autre endroit, il dit que l'âme raisonnable a une essence qui n'est susceptible ni de génération ni de corruption [3]. Aristote croyait, de plus, que les morts reçoivent quelque consolation des prospérités de leurs amis, et ressentent leurs disgrâces, mais non pas au point que ces disgrâces puissent les rendre malheureux, d'heureux qu'ils seraient [4]

22. En parlant des peuples anciens, Cicéron atteste que leur croyance générale était que l'homme vit après la mort. Il écrit ailleurs : « Je ne pense point comme certains modernes qui soutenaient naguères que l'âme meurt avec le corps ; et j'aime mieux m'en rapporter à l'autorité des anciens[5]. » Hérodote atteste que les Egyptiens croyaient que l'âme était immortelle, et c'est pour cela que, comme l'ajoute Diodore de Sicile (*de Fab. antiqu.* I, 2), qu'en rendant à leurs morts les derniers devoirs, ils priaient les dieux de les placer parmi les bienheureux. Voltaire dit que cette croyance de l'immortalité était une invention de la politique de cette nation ; il le dit, mais il n'en apporte aucune preuve ; il le dit en parlant au hasard selon son habitude. Nous, au con-

1. Animus quidem ipse sacer, et æternus est, et cui non possit injici manus. (*Cons. ad Helviam*).

2. Potest separari à corpore, sicut perpetuum à corruptibili (lib. II, *de Anima. text.* 21).

3. Mens videtur ingigni essentia quædam existens, neque corrumpi (*Ibid.*, l. I, c. IV).

4. Ita tamen ac tantum, ut neque felices reddere infelices valeat (lib. I, *Ethic.* c. XI).

5. Neque assentior iis, qui nuper disserere cœperunt cum corporibus simul animos interire, plus ad me antiquorum auctoritas valet (*Cic. in Læl. vel de amic.* lib. II, cap. CXXIII).

traire, nous prouvons que cette croyance était admise par tous les peuples même les plus barbares. Hérodote atteste qu'elle était professée par les Gètes, peuple de la Thrace (lib. IV, c. XCIV). En parlant des Thraces (*a*), il dit que ceux-ci pleuraient à la naissance de leurs enfants, à cause des travaux qu'ils auraient à supporter pendant leur vie ; et qu'ils faisaient des réjouissances à la mort de leurs parents, à cause du bonheur dont ils croyaient qu'ils jouiraient après leur mort. (*Herod.* I, liv. V, c. CCXCI.) Diodore de Sicile dit la même chose, en parlant des Chaldéens (lib. 3, *de Chald.*), des Bramines de l'Inde (*ibid.*, lib. III *de Indis*), et des Arcadiens (*Alstedii Theol. nat.* p. 207) [1]

23. César dit la même chose des Gaulois, et ajoute que leurs prêtres les encourageaient à mépriser la crainte de la mort par la pensée de l'immortalité [2]. Appien en dit autant des Germains [3]. Jean, appelé *Magnus Gothus* (lib. I, *Histor.* II, 13), atteste la même chose des Goths. Il en est de même des Chinois, qui

1. La croyance des anciens au sujet de l'immortalité de nos âmes est d'ailleurs rendue évidente par les inscriptions sépulcrales qui nous restent des peuples gentils et sur lesquelles on lit ces mots : *Vale : gaude : have et vale, æternum have. Commendatum habeatis meum carum.* (Gruter et le Père de Monfaucon, supp. tom. V, lib. II). Elle l'est aussi par les libations qu'ils étaient dans l'usage de faire sur les tombeaux, et qu'ils croyaient devoir être utiles aux âmes des morts, ainsi que l'écrit Gori. Bonarrotti, parlant des Etrusques, dit encore : *Etruscis communem cum Græcis et Latinis cruciatibus, qui in hac pictura expressi videntur. opinionem fuisse.* Virgile dit que les Troyens descendaient des Etrusques par Dardanus (notez l'antiquité). De plus, Morin, dans une dissertation, démontre que les païens priaient pour leurs défunts, et qu'ils croyaient que les âmes passaient des peines à la joie, et que c'est pour cela qu'ils leur appliquaient un certain sacrifice appelé par les Grecs *justa*, au moyen duquel ils croyaient que les âmes étaient purifiées. Morin rapporte, en outre, un fragment des Egyptiens, conservé par Porphyre, qui fait mention de cet ouvrage, en disant que les païens l'ont pris des Egyptiens, et les Egyptiens des Hébreux. C'est de là que tirent leur origine le Tartare et les Champs Elysées, tant vantés par les poëtes, et desquels Platon a écrit (*in Mem.*) : *Quicumque poetarum divini sunt homines, tradunt animam esse immortalem.*

2. Imprimis hoc volunt persuadere (Druides) non interire animos. (*Cæs.* l. VI *de Bello Gall.*).

3. Germani mortis contemtores ob spem secundæ vitæ (*Appian. in Celtico*).

a). Le texte italien porte *transi*, sans doute par erreur d'impression. (*Note de l'éditeur.*)

prient pour les morts (voir Mascrier, des *Usages religieux*, etc. tome. V, p. 380); des Japonais (voir le père Kircher); des Péruviens (voir Garcillasso, *Histor*. l. II, cap. III.); voir enfin le Père Hayer, dans son ouvrage, *la Spiritualité et l'Immortalité de l'âme* (tome III, art. 42), où il donne les détails de plusieurs peuples sauvages, qui croient à l'immortalité de l'âme. Tout cela sert à faire connaître que cette croyance est le sentiment de la nature; s'il vient de la nature, on doit le considérer comme vrai, car la nature n'inspire pas de faux sentiments. « En toutes choses, écrivait Cicéron, on doit regarder l'accord de tous les peuples comme une loi de la nature [1] » Il ajoute ensuite : « Nous pensons de même d'après le seul sentiment de la nature, sans avoir besoin ni de raisons, ni de leçons ; et c'est là une bien puissante preuve que la nature elle-même nous persuade dans son langage tacite l'immortalité de nos âmes [2] » C'est ce même sens commun qui fit dire à Sénèque : « Lorsque nous dissertons sur l'immortalité des âmes, nous n'attachons pas peu d'importance au consentement des hommes, n'importe qu'il se manifeste par la crainte des enfers, ou par un culte religieux; et j'aime à faire valoir ce motif tiré de la persuasion générale des peuples [3]. »

24. Mais non, dit Bayle. « Si l'on me dit qu'une chose qui nous est enseignée par la nature est vraie, je la nierai, et je montrerai que, pour acquérir la sagesse, il n'y a pas de moyen plus nécessaire que de ne pas suivre les excitations de la nature, en matière de vengeance et d'orgueil. » Mais vous, Bayle, en nommant la vengeance et l'orgueil, vous parlez de la nature guidée par la passion; nous, au contraire, nous parlons de la nature guidée par la raison, qui condamne la vengeance comme

1. Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est (lib. *Tusc.*, I, cap. XIII).

2. Atque hæc ita sentimus natura duce, nulla ratione, nullaque doctrina ; maximum vero argumentum est, naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare.

3. Cum de animorum immortalitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos, aut colentium : utor hac persuasione publica (*Epist.* CXVII).

l'orgueil, et c'est pour cela que vous niez à tort la vérité de ce que la nature enseigne.

25. Enfin les Indiens, les Japonais et les Turcs, et d'autres barbares croient que nous sommes immortels. Maintenant, comment se fait-il que, parmi les chrétiens même de notre Italie (comme je l'ai entendu dire), il s'en trouve qui prêchent que l'homme est une simple machine qui finit et se décompose avec la mort? On répand à dessein cette opinion perverse pour ôter tout frein à la licence, et dissiper l'horreur qu'inspire naturellement l'iniquité. Misère! où sommes-nous arrivés? C'est ce désordre affreux qui a déterminé des hommes pieux et savants (dans les travaux desquels j'avoue que j'ai puisé les renseignements à l'aide desquels j'ai composé cet ouvrage) à écrire des volumes entiers pour nous faire comprendre et nous persuader que nous sommes faits pour l'éternité et non pour mourir sans espérance, des esprits et non des machines, des hommes et non des brutes.

26. Mais les déistes disent que les Juifs, leurs patriarches et leurs prophètes n'ont eu aucune idée de l'immortalité de l'âme et de la vie éternelle. Tout cela est faux, parce qu'en premier lieu, dans l'histoire de la création écrite par Moïse, d'après la tradition de ses aïeux, on distingue fort bien le corps de l'âme, en disant que le corps est poussière, et que l'âme est un esprit de vie (*spiritus vitæ*). De plus, nous savons que Jacob considérait son existence sur cette terre comme un pèlerinage, et de là vient qu'il répondit à Pharaon, qui lui demandait l'âge qu'il avait: « Il y a cent trente ans que dure mon pèlerinage, et ce nombre d'années, qui sont loin d'égaler la durée de la vie de nos pères, a été traversé de beaucoup de maux [1]. » Les pèlerins sont ceux qui sont hors de leur patrie, et qui cherchent à y arriver; et telle était l'intention des patriarches, comme nous le dit l'Apôtre, qui, parlant d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dit qu'ils se reconnaissaient pour n'être que des pèlerins et des étrangers

1. Dies peregrinationis meæ, centum triginta annorum sunt, parvi et mali, et non pervenerunt usque ad dies patrum meorum, quibus peregrinati sunt (*Gen.*, XLVII, 9).

sur la terre, en faisant entendre par là qu'ils étaient à la recherche de leur patrie[1]

27. Balaam poussait de même ce cri : « Que je meure de la mort des justes[2]. » Parler ainsi, c'est faire connaître qu'on attend une autre vie après sa mort. David, en disant à Dieu : « Vous ne me laisserez pas dans le séjour de la mort[3] », faisait voir aussi qu'il croyait à la résurrection des morts. Plus loin, David parle dans les termes suivants de la béatitude éternelle : « Votre présence me remplira de joie, je goûterai les délices éternelles à votre droite[4] Il dit aussi : « Je serai rassasié à l'aspect de votre gloire[5] » Et ailleurs, en parlant des bienheureux : « Ils seront enivrés de délices dans vos parvis[6] » Tout cela signifie la foi qu'il avait des biens éternels préparés à l'âme. Daniel écrivait à son tour : « Les saints du Dieu très-haut entreront en possession du royaume, et régneront jusqu'à la fin des siècles, et dans les siècles des siècles[7] » Malgré ces témoignages, l'impie Collins (page 222) a eu l'impudence d'écrire que Salomon nie nettement une vérité aussi importante. Il se prévaut des textes allégués ci-dessus aux numéros 4, 5, 6, et auxquels nous avons déjà suffisamment répondu. Nous avons d'ailleurs beaucoup de textes du Sage, où il affirme clairement l'immortalité de l'âme. Voici comment il parle au chapitre v de la Sagesse, verset 8, au nom des réprouvés qui sont déjà dans les enfers : « De quoi nous a servi notre orgueil? Qu'avons-nous retiré de la vaine ostentation de nos richesses? Toutes ces choses sont passées comme l'ombre... Voilà ce que les pécheurs diront dans l'enfer[8] » Comment aurait-il pu parler plus clairement?

1. Confitentes quia peregrini ei hospites sunt super terram ; qui enim hæc dicunt, significant se patriam inquirere. (*Hebr.*, xi, 13).

2. Moriatur anima mea morte justorum (*Num.*, xxiii, 10).

3. Non derelinques animam meam in inferno (*Psal.* xv, 10).

4. Adimplebis me lætitia cum vulto tuo : delectationes in dextera tua usque in finem (*Psal.* xvi, 15).

5. Satiabor cum apparuerit gloria tua (*Psal.* xvi, 17),

6. Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ (*Psal.* xxxv, 9).

7. Suscipient autem regnum sancti Dei altissimi; et obtinebunt regnum in sæculum et sæculum sæculorum (*Dan.*, vii, 18).

8. Quid nobis profuit superbia? aut divitiarum jactantia quid contulis

Dans un autre endroit, le Sage dit que le juste espère au jour de sa mort[1] Que peut attendre le juste à sa mort, sinon des biens réservés après la mort? En outre, le Sage fait cette recommandation : Souviens-toi de ton Créateur avant que la poussière rentre dans la terre d'où elle a été tirée, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné[2] Ici il donne la différence entre l'état du corps et celui de l'âme après la mort. Le prophète Isaïe écrivait de son côté : « Le juste périt... que la paix vienne sur lui ; que celui qui a marché dans la droiture de son cœur se repose dans son lit[3] » Le juste meurt, mais il trouvera la paix et le repos pour la bonne vie qu'il aura menée sur cette terre. Isaïe ajoute : « Ceux que vous aviez fait mourir vivront de nouveau, ceux qui ont été dans moi ressusciteront[4] » Comment vivent les morts, si ce n'est en ressuscitant à une meilleure vie? Daniel dit encore plus clairement : « Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, et les autres pour un opprobre qu'ils auront toujours devant les yeux[5] »

28. Cette idée de l'immortalité ne fut pas seulement répandue chez les savants, elle le fut aussi chez tous les peuples. Les Juifs en furent imbus par leurs parents et par leurs docteurs ; et cela résulte plus particulièrement du fait de Saül, lequel, se trouvant poursuivi par ses ennemis, et ne pouvant obtenir aucune réponse des prophètes ou des prêtres, pria la pythonisse d'évoquer l'âme de Samuel. Samuel lui apparut, et lui prédit sa perte imminente ; il est donc clair que le roi et le peuple étaient convaincus de l'existence des âmes après la mort du corps.

nobis? Transierunt omnia illa tanquam umbra... talia dixerunt in inferno hi qui peccaverunt.

1. Sperat autem justus in morte sua (*Prov.*, XIV, 32).

2. Memento creatoris. . antequam revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum (*Eccl.*, XII, 7).

3. Justus periit.. veniat pax ; requiescat in cubili suo, qui ambulavit in directione sua (*Isa.*, LVII, 2).

4. Vivent mortui tui, interfecti tui resurgent (*Isa.*, XXVI, 19).

5. Multi de his qui dormiunt in terræ pulvere evigilabunt, alii in vitam æternam, et alii in opprobrium... et qui ad justitiam erudient multos, quasi stellæ in perpetuas æternitates (*Dan.*, XII, 2).

Tobie disait en cette même persuasion : « Nous sommes les enfants des saints, et nous attendons la vie que Dieu donnera à ceux qui conservent toujours la foi en lui[1] »

29. Nous avons encore le témoignage de Josèphe, qui affirme la persuasion où étaient les Juifs qu'un bonheur est réservé dans l'autre vie à ceux qui, dans ce monde, observent la loi[2] Origène, en parlant des Juifs, dit : « Qu'à peine nés et bégayant encore, on leur enseigne l'immortalité de l'âme, les tribunaux souterrains, la récompense destinée à ceux qui vivent conformément à la loi[3] » Donc, Arnaud est dans l'erreur lorsqu'il dit : (*Apol. de Port-Royal*) : « C'est une grande ignorance que de metire en doute cette vérité, qui est une des plus communes de la religion chrétienne, et affirmée par tous les Pères, que les promesses de l'Ancien Testament n'étaient que terrestres, et que les Juifs n'adoraient Dieu que pour les biens charnels. » Mais le savant Fleury, dans son ouvrage *des Mœurs des Israélites*, combat cette fausse assertion. En parlant des Hébreux, il dit : Ils connaissaient distinctement qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et que celui-ci est le juge de toutes les actions des hommes après leur mort ; d'où il résulte que l'âme est immortelle, et qu'il y a une autre vie. S'il n'y avait point d'autres preuves pour démentir Arnaud, ce que l'un des frères Macchabées dit à Antiochus, qui le provoquait à transgresser la loi, suffirait : « Vous nous faites perdre, ô très-méchant prince, la vie présente, mais le Roi du monde nous ressuscitera un jour pour la vie éternelle, après que nous serons morts pour la défense de ses lois[4]. »

30. Un déiste dit que les Juifs apprirent cette croyance à l'immortalité des Persans idolâtres, quand ils furent captifs en

1. Quoniam filii sanctorum sumus, et vitam illam expectamus, quam Deus daturus est his qui fidem suam nunquam mutant ab eo (*Tob.*, II, 18).

2. Futurum omnino credunt, ut illis, qui leges servaverint.., vitæ vicissim, alterius, longeque melioris fructum Deus largiatur (lib. II, *contra Appion*).

3. Vix natos et adhuc balbutientes didicisse animæ immortalitatem, subterranea tribunalia, mercedem recte viventibus destinatam (lib. V. *contra Celsum*).

4. Tu quidem, sceleratissime, in præsenti vita nos perdis : sed rex mundi defunctos nos pro suis legibus in æternæ vitæ resurrectione suscitabit (II *Macch.*, VI, 9)

Perse. Mais si les Juifs avaient appris cette doctrine des Persans, ils auraient aussi appris, conformément à la croyance de ce peuple, qu'il y a deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, et que l'on doit adorer le soleil et la lune. Mais il est faux que les Juifs aient embrassé la doctrine des Persans; au contraire, ils l'avaient en horreur, comme le firent voir ceux qui s'en retournèrent avec Néhémie. Ceux qui restèrent en Perse gardèrent leur foi, et Aman prit occasion de cette fermeté pour chercher à les faire mourir en vertu d'un édit du roi. Il est également faux de dire qu'il n'y a pas d'exemple de Juifs qui se soient exposés à mourir pour ne pas transgresser la loi, puisque nous savons que Sidrach, Misach et Abdenago préférèrent mourir au milieu des flammes plutôt que d'adorer la statue de Nabuchodonosor. De même Daniel, persécuté à cause de la religion, entra courageusement dans la fosse aux lions.

CHAPITRE XIX

De l'éternité des récompenses et des peines de la vie future.

1. Mais, disent les incrédules : s'il y a dans l'autre vie une récompense pour les bons et un châtiment pour les méchants, quelle nécessité y a-t-il que cette peine ou cette récompense soient éternelles ? Quelle nécessité ? La voici en peu de mots : Dieu donne à ceux qui l'aiment le paradis pour récompense; si, dans ce paradis, l'amour des bienheureux dure éternellement, il est juste aussi que leur récompense soit éternelle; au contraire, si Dieu punit de l'enfer ceux qui commettent le péché, si, dans l'enfer, le péché des damnés dure éternellement, il est juste aussi que leur peine soit éternelle. Nous pouvons joindre à cette raison celle du désir naturel d'une parfaite félicité que Dieu inspire à tout homme. Cette raison ne prouve pas seulement l'immortalité de l'âme (ainsi que nous l'avons dit au chapitre précédent, numéro 13), mais elle prouve aussi l'éternité; car si la félicité de l'âme n'était pas éternelle, non-seulement elle serait imparfaite, mais avec la pensée de devoir ou pouvoir finir, cette félicité deviendrait même pleine d'amertume et de tourments. Au reste, il nous suffit, pour nous assurer de cette

vérité, de la parole divine, qui nous oblige de croire le bonheur éternel des uns, et l'éternel malheur des autres. Ainsi, au dernier jour des siècles, le divin juge dira aux élus : « Venez, peuple béni, posséder le royaume (cela s'entend du royaume ou du règne qui n'aura point de fin, *cujus regni non erit finis*), etc. [1], et aux réprouvés : « Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel [2] »

2. Il ne sert de rien de dire, comme ceux qui prétendent exempter les réprouvés de la peine éternelle, que le feu qui les brûlera sera à la vérité éternel, mais que leur peine ne le sera pas ; car, premièrement, si Dieu a créé ce feu, ce n'a pas été dans un autre but que de châtier les méchants, ainsi que le déclarent les Ecritures : « Le feu de ma fureur s'est allumé. [3] — Si quelqu'un ne demeure pas en moi, on le mettra en faisceau, « et on le jettera dans le feu [4]. » A quoi bon créer un feu éternel, s'il ne devait pas être un instrument de peines éternelles pour les pécheurs? Nous répondons, en second lieu, que si le texte mentionné ne dit pas expressément que la peine sera éternelle, nous n'en avons pas moins la déclaration expresse par une foule d'autres textes, tels que les suivants : « Ceux-ci iront au supplice éternel, et les justes entreront au contraire dans la vie éternelle [5]. » Ainsi, comme la vie éternelle est donnée en récompense aux justes le supplice éternel est réservé aux réprouvés, « qui subiront éternellement leur peine de mort [6]. » « Le ver qui les ronge ne mourra point [7] » « Il fera entrer dans leurs chairs le feu et les vers, afin qu'ils brûlent et qu'ils souffrent éternellement [8]. » « Dans l'étang de feu et de soufre,

1. Venite benedicti, possidete regnum, etc.
2. Discedite a me, maledicti in ignem æternum (*Matth.*, cap. XXV, 34 et seq).
3. Ignis succensus est in furore meo (*Jer.*, XV, 14).
4. Si quis in me non manserit..; colligent eum, et in ignem mittent (*Jo.*, XV, 6).
5. Et ibunt hi in supplicium æternum; justi autem in vitam æternam (*Matth.*, XXV, 46).
6. Qui pœnas dabunt in interitu æternas a facie Domini (II *Thess.*, I, 9).
7. Vermis eorum non morietur (*Isa.*, LXVI, 24).
8. Dabit enim ignem, et vermes in carnes eorum, ut urantur, et sentiant usque in sempiternum (*Judith.*, XVI, 21).

ils seront tourmentés jour et nuit dans les siècles des siècles[1] » « Ils chercheront la mort, sans pouvoir la trouver ; ils voudront mourir, et la mort s'enfuira loin d'eux[2] » C'est aussi ce qui a été défini par le cinquième concile général sous le pape Vigile, ainsi que le rapportent Evagre, Nicéphore, Théophane, Photius, et d'autres cités par Tournely (*Prælect. theol.* tom. II, *p. mihi* 115), où Origène fut condamné, pour avoir dit que les tourments de tous les impies et même des démons auront une fin[3]. La même déclaration fut faite par le concile (VIe act. 18 ; par le VIIe act. 1) ; par le quatrième concile de Latran, qui dit positivement : *Reprobos in pœnam ituros*, et par le concile de Trente (sess. VI, can. 25, et sess. XIV, can. 5).

3. Mais quelle justice y a-t-il, dit un incrédule moderne, à infliger une peine éternelle pour un péché momentané ? Nous répondons que la justice divine exige ce châtiment éternel de l'offense faite à Dieu, pour plusieurs raisons évidentes. La première, c'est parce que le péché étant d'une malice en quelque sorte infinie (comme le dit saint Thomas, opusc. III, cap. LXXXIII), à cause du mépris que l'on fait par là d'une majesté infinie, il mérite une peine infinie ; mais comme la créature n'est pas capable de supporter une peine infinie en intensité, c'est à juste titre qu'elle est condamnée à une peine infinie en étendue. Où est cette loi, dit saint Augustin (lib. XXI, *de Civit.*, cap. XI,) en répondant directement à l'objection des adversaires, où est cette loi, en vertu de laquelle le temps que durera la peine doit être égal au temps qu'aura duré le péché ? Les lois même humaines infligent des châtiments perpétuels qui durent toute la vie, pour des crimes qui n'ont été que momentanés.

4. La seconde raison, c'est que la grâce est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps ; et c'est pour cela que les

1. In stagno ignis, et sulphuris cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum (*Apoc.*, cap. XX, 9 et 10).

2. Quærent mortem, et non invenient ; desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis (*Ib.*, IX, 6).

3. Omnium impiorum hominum, et etiam dæmonum tormenta finem habitura.

péchés graves s'appellent mortels, parce qu'ils privent l'âme de la vie de la grâce. Or, de même que lorsqu'un homme commet un meurtre, la mort du corps est irréparable à moins d'un miracle de la main divine, ainsi, quand un pécheur tue son âme par le péché, la mort de l'âme devient également irréparable. Il est vrai que, dans cette vie, Dieu, dans sa miséricorde, rend par le pardon la vie de sa grâce à bien des âmes qui l'ont perdue ; mais il agit de même seulement dans cette vie, et non dans l'autre, parce que c'est une loi établie par sa providence, d'user de miséricorde et de pardonner seulement dans cette vie temporelle, et non dans la vie de l'éternité.

5. La troisième raison, c'est que Dieu, dans cette vie, pardonne au pécheur, mais au pécheur qui se repent de sa faute ; autrement Dieu même ne pourrait pas lui pardonner. Mais le pécheur mourant dans le péché est abandonné de la grâce ; ou plutôt sa volonté reste tellement obstinée dans le péché et dans la haine de Dieu, que quand même Dieu voudrait lui pardonner, il refuserait son pardon et sa grâce. Le damné refuse tout remède à son mal, et c'est ce qui fait que sa guérison est désespérée [1] Ainsi donc, l'âme étant éternelle (comme il a été prouvé ci-dessus), et son crime étant éternel, sa peine doit aussi être éternelle comme il est dit dans saint Marc (III, 9) : *Non habebit, remissionem æternam, sed reus erit æterni delicti.*

6. De plus, le pécheur ne peut par lui-même apaiser Dieu ; son repentir ne peut offrir une satisfaction convenable à la divine justice offensée ; Dieu ne lui pardonne en cette vie qu'autant que les mérites de Jésus-Christ lui sont appliqués ; et c'est en cette vie seulement qu'il peut y avoir part et satisfaire par là à la justice divine. Mais dans l'enfer, où il n'y a pas de rédemption, *nulla est redemptio*, le damné ne peut plus apaiser Dieu, parce qu'il n'est plus capable de participer aux mérites du Rédempteur ; c'est pour cela qu'il ne peut plus être pardonné.

7. L'auteur de la *Lettre sur la religion essentielle de l'homme* dit que Dieu défend le péché, non à cause de l'offense qu'il en

1. Quare factus est dolor meus perpetuus, et plaga mea desperabilis renuit curari (*Jerem.*, XV, 18)?

reçoit, mais à cause du mal qui en résulte pour le pécheur dans l'autre vie ; toutefois, ajoute-t-il, ce mal sera de courte durée, parce que le Seigneur, n'ayant eu, en créant l'homme, d'autre but que de le rendre heureux, devra certainement délivrer des peines tous les damnés, afin qu'ils atteignent le but pour lequel il les a créés. A cette opinion revient celle d'un autre écrivain de même trempe, l'auteur des *Principes de la philosophie morale;* il dit que la peine des pécheurs dans l'autre vie sera la douleur d'avoir violé les lois, mais que cette douleur *d'être sortis de la voie du bonheur les forcera d'y rentrer.* On voit par là combien s'égarent ceux qui s'écartent des maximes de la foi. Il est vrai que Dieu a créé l'homme pour le rendre heureux, mais à condition que l'homme coopère à sa grâce pour atteindre sa fin ; mais, si l'homme n'en fait nul cas, de même qu'il ne fait nul cas de Dieu, le Seigneur ne peut manquer de s'en tenir offensé, et de condamner celui qui l'offense ; et alors s'il n'est pas glorifié par la manifestation de sa miséricorde, il sera glorifié par la manifestation de sa justice.

8. Les sociniens objectent, en premier lieu, que le mot *æternum* ne signifie pas toujours éternité dans les divines Ecritures, mais qu'il signifie souvent une longue durée, et ils tâchent de le prouver par différents textes. On répond que le mot *æternum* signifie certainement de sa nature ce qui est sans fin. C'est une règle certaine des théologiens que les divines Ecritures doivent s'interpréter dans leur sens propre naturel toutes les lois que les circonstances du discours n'obligent pas à recourir à d'autres interprétations : or, tel n'est pas notre cas ; mais on doit conclure tout l'opposé, d'après ce qui a été dit ci-dessus. Mais, disent-ils, suivant la sainte Ecriture, l'enfer n'est pas éternel, puisque David a dit que : « Le Seigneur est miséricordieux et compatissant, patient et rempli d'indulgence, que sa colère ne durera pas toujours, et que ses menaces auront une fin [1] » Mais cela s'entend de ceux qui se

1. Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors. Non in perpetuum irascetur, neque in æternum comminabitur (*Psal.* CII. et 9.

convertissent à Dieu par le repentir, parce que Dieu ne pardonne ni ne peut pardonner au pécheur, si celui-ci ne se convertit pas à lui[1] Et de plus, cela doit s'entendre de la vie présente, parce que, dans l'autre vie, l'homme qui meurt dans le péché n'est plus capable de s'en repentir, ni de trouver personne qui le rachète[2]. De manière qu'il n'y a plus d'espoir de salut pour l'impie qui meurt dans son impiété[3].

9. Les sociniens opposent, en second lieu, le passage de saint Paul où il est dit que Dieu a renfermé tous les hommes dans l'incrédulité, afin de pouvoir exercer sa miséricorde envers tous[4]. D'où ils tirent cette conséquence, que la peine des damnés ne sera pas éternelle. Mais saint Augustin explique ce texte en disant qu'il doit s'entendre, non de la miséricorde à exercer envers les damnés, mais de celle dont Dieu a usé envers les gentils, et dont il usera également envers les Juifs, en les appelant à la foi.

10. Ils objectent, en troisième lieu, qu'il convient à Dieu de sauver les hommes pour l'éternité, parce que c'est pour cette fin qu'il les a créés; mais que pour cette même raison il ne convient pas à la bonté divine de les damner éternellement. Saint Thomas répond (lib. III, *contra Gentes*, cap. LV) que Dieu a créé les hommes pour le bonheur éternel; mais qu'il a voulu qu'ils s'en rendent dignes, non-seulement par la force de sa grâce, mais aussi par leur coopération. Par conséquent, si les hommes ne veulent pas coopérer à leur salut, et s'ils se damnent, cela ne leur arrive que par leur faute. C'est avec raison que Dieu permet les péchés, autant pour maintenir le bon ordre dans l'univers que pour donner plus d'éclat à la fidélité des justes, ainsi que l'Apôtre le dit des hérésies, qui sont nécessaires pour manifester la fidélité de ceux qui en subissent l'épreuve[5].

1. Convertimini ad me, ait Dominus exercituum, et convertar ad vos (*Zach.*, I, 3).
2. Non est qui redimat, neque qui salvum faciat (*Psalm.* VII, 3).
3. Mortuo homine impio, nulla erit ultra spes (*Prov.*, I, 24).
4. Conclusit Deus omnia in incredulitate, ut omnium misereatur (*Rom.*, x, 32).
5. Oportet et hæreses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis.

11. Les sociniens objectent, en quatrième lieu, que cette peine éternelle des damnés consistera, non à souffrir éternellement, mais à être anéantis par Dieu après une peine temporelle proportionnée. Ils fondent cette absurdité sur les Ecritures, où il est dit que les réprouvés seront perdus, et mourront : *Nullum est operimentum perditionis* (*Job.*, XXVI, 6), *Vasa iræ apta in interitum* (*Rom.*, IX, 20). Ces mots (disent-ils) *perditio*, *interitus*, signifient consommation et fin. Mais on leur répond que, suivant l'Apôtre, les réprouvés sont considérés comme morts, parce qu'ils sont privés pour toujours de la vue de Dieu, et condamnés aux peines éternelles : *Pœnas dabunt in interitu æternas a facie Domini.* (II *Thess.*, I, 9.)

Les peines, objecte à son tour l'impie Bayle, sont instituées pour corriger les coupables, ou bien pour servir d'exemple aux autres hommes ; à quoi donc peut-il servir de tourmenter éternellement les damnés, puisqu'il n'y a plus d'espoir ni de les corriger, ni de les faire servir d'exemple ? On répond : 1° que, parmi les peines, les unes sont médicinales, et d'autres sont vindicatives pour punir les crimes ; 2° que cette règle s'applique aux jugements des hommes, et non à celui de Dieu : que le juge humain, dans l'application des peines, considère seulement le bien de la république, et c'est pour cela qu'en punissant il ne se propose que l'amendement des coupables, ou l'exemple à donner aux autres ; mais Dieu, en punissant les damnés, n'envisage pas seulement la punition et l'exemple, mais se propose principalement pour fin la manifestation de ses attributs. Ainsi, les peines éternelles des réprouvés, quand même elles ne seraient utiles, à la fin des siècles, ni pour eux ni pour les autres, serviront toujours à faire éclater l'ordre de la divine justice.

13. De même que l'enfer dont Dieu menace les méchants sera éternel, ainsi doit être éternel le paradis qu'il promet aux justes. Il suffit, pour nous assurer de cette croyance, de connaître l'arrêt que Jésus-Christ prononcera en faveur des justes, au jour du jugement dernier : « Venez, les bénis de mon Père, entrez en possession du royaume qui vous est pré-

paré depuis la création du monde [1] » Or, nous savons d'avance que le règne du Christ n'a pas de fin, ainsi que le dit saint Gabriel à la bienheureuse vierge Marie : *Cujus regni non erit finis* (*Luc.* I, 35). Et voici la promesse que fait le Seigneur à quiconque le reçoit dignement dans la sainte Eucharistie : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang aura la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour [2]. » Dieu promet de le ressusciter pour la vie éternelle.

14. Par cette promesse qu'il nous fait, il nous engage à souffrir en paix les tribulations de la vie présente, en nous faisant 'entendre qu'il n'y a plus de mort pour ceux qui, dans l'autre vie, seront sauvés [3] » Or, s'il n'y a pas de mort, la vie sera donc éternelle dans le ciel. De même il nous encourage à mépriser les biens d'ici-bas, et à nous procurer les trésors du ciel qui ne manqueront jamais, ni ne pourront jamais nous être ravis [4] L'Apôtre nous assure que les courtes et légères souffrances de cette vie nous obtiendront une gloire qui n'aura plus de fin [5]. Enfin les bienheureux obtiendront dans le ciel une béatitude semblable à celle de Dieu. [6]. Par conséquent, comme le bonheur de Dieu sera éternel, la gloire des bienheureux le sera de même. Il loueront le Seigneur dans les siècles des siècles, comme le dit David (*Psal.* LXXXIII, 5).

15. Donc, si nous nous sauvons, notre bonheur sera éternel; et si nous nous damnons, éternelle sera notre perte. Cela posé, je dis que, quand même ces mécréants, *ces esprits affranchis des préjugés*, auraient quelque raison qui leur parût probable à

1. Venite, benedicti patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi (*Matth.*, XXV, 34).

2. Qui manducat meam carnem, habet vitam æternam ; et ego resuscitabo eum in novissimo dei (*Joan.*, VI, 55).

3. Et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra.

4. Thesaurizate autem vobis thesauros in cœlo, ubi neque ærugo, neque tinea demolitur ; et ubi fures non effodiunt, nec furantur (*Matth.*, VI, 28).

5. Momentaneum et leve tribulationis nostræ supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis (II *Cor.*, IV, 7).

6. Euge, serve bone et fidelis... intra in gaudium Domini tui (*Matth.*, XXV, 27).

l'appui de leurs fausses opinions, comme de celles-ci, qu'il n'y a pas de Dieu, que l'âme meurt avec le corps, que chacun peut se sauver dans quelque religion que ce soit, ou enfin que l'enfer n'est pas éternel, ces opinions ne seraient pour eux rien de plus que des doutes : car s'ils nient les vérités de notre foi, parce que (disent-ils) elles ne sont pas évidentes pour eux comme elles le sont pour nous, ils ne sauraient pourtant pas avoir jamais la certitude que notre foi soit évidemment fausse. D'un autre côté, on ne peut nier que la religion chrétienne n'ait au moins des probabilités en sa faveur, tant par l'autorité qu'elle présente de tant de savants, qui l'ont embrassée, en s'élevant au-dessus des passions et des sens, que par les raisons dont elle s'appuie. Les mécréants eux-mêmes, quelques efforts qu'ils fassent pour se persuader le contraire, ne peuvent dissiper les craintes dont il sont tourmentés en vivant dans leur incrédulité, et spécialement lorsque leurs esprits se trouvent moins aveuglés par les passions et par le désordre des sens.

16. Or, en supposant même douteuses les vérités de notre foi, il serait encore prudent et raisonnable de nous attacher à les croire. Ne serait-il pas insensé ce marchand, qui, pour gagner un écu, risquerait tout son patrimoine? Ne serait-il pas insensé ce roi, qui, pour conquérir un village, risquerait tout son royaume? Et on ne regarderait pas comme une folie de vouloir embrasser une opinion du genre de celles des incrédules, qui, quand même elles seraient vraies, ne rapporteraient aucun profit, et qui, si au contraire elles étaient fausses, comme elles le sont certainement, causeraient une ruine éternelle! Je serais tenté de demander à quelqu'un de ceux qui, afin de vivre selon leur caprice, doutent de tout en disant que les vérités de notre religion ne sont pas certaines : Voudriez-vous, dites-moi, lui demanderais-je, risquer votre vie, en pariant sur la vérité de vos opinions? Non, sans doute ; et vous voulez néanmoins risquer votre vie éternelle? Ne voyez-vous pas qu'en embrassant à l'aveugle ce qui vous plaît, sans tenir aucun compte ni de la loi ni de la raison, ce n'est pas vivre en homme raison-

nable, mais en brute? La religion ne doit pas se régler selon les passions, mais selon la raison et la foi. Si les mystères de notre foi ne sont pas évidents, ils sont au moins évidemment croyables. Les vérités spéculatives en matière de religion que nous devons croire ne peuvent se prouver par des démonstrations physiques et géométriques, mais par des raisons qui persuadent l'entendement.

17. On dira cependant : C'est une règle assurée qu'on ne doit pas laisser ce qui est certain pour choisir l'incertain. Je réponds, en premier lieu, que cela ne peut être une règle générale pour toute sorte de choses; s'il en était autrement, personne ne devrait faire le commerce dans l'espoir d'y augmenter sa fortune, personne ne devrait étudier les sciences, personne ne devrait risquer sa vie dans les guerres par l'espoir d'avancer en grade et d'acquérir des richesses, car la fortune et l'avancement ne sont pas certains. Cette règle est surtout admissible, lorsqu'on est dans le cas de tout perdre si on ne gagne pas tout, comme c'est ici le nôtre, où il s'agit non-seulement d'acquérir un royaume éternel, si l'on vit en homme de bien, mais de tomber dans une misère éternelle si l'on vit mal. On second lieu, les plaisirs sont de même incertains. Qui peut nous assurer que nous pourrons les obtenir? Qui nous donnera la santé nécessaire pour en jouir, surtout si l'on s'y livre d'une manière désordonnée puisqu'alors ils altèrent nécessairement la santé? Ou du moins qui peut nous assurer que nous aurons assez de vie et de temps pour en jouir, puisque la vie est si incertaine? Or, si le tout est incertain, ne serait-il pas insensé au superlatif, l'homme qui renoncerait à l'espoir d'avoir un million pour l'espérance d'obtenir un écu? Ne serait-il pas insensé celui qui, dans l'espoir de jouir de bien modiques et de bien courts plaisirs toujours empoisonnés (car toute jouissance criminelle, plutôt que de contenter, afflige, parce que le péché porte avec lui-même le remords et la crainte), voudrait se priver de l'espoir d'un bien éternel, et de plus courir le risque d'un malheur éternel? Si nous avions deux âmes, nous pourrions en risquer une (ce qui pourtant serait une sottise); mais nous n'avons qu'une seule

âme : si donc elle périt, notre ruine sera éternelle et irréparable. Ainsi donc, quand même notre foi serait incertaine, la raison voudrait encore que chacun de nous abandonne le peu de biens dont il peut jouir ici-bas, plutôt que de manquer un bonheur immense et éternel, et de s'exposer à un éternel malheur.

18. D'ailleurs, si nous voulons dire la vérité, en ce qui regarde la vie présente, les véritables plaisirs sont ceux qui sont permis, parce qu'ils sont purs, innocents, et exempts du repentir, du remords et de la crainte dont les libertins ne peuvent se défendre. Qu'ils fassent tout ce qu'ils voudront pour se persuader que les vérités éternelles sont des fables; ces tristes suites du péché que nous venons de dire ne proviennent pas du préjugé de l'éducation, comme se l'imaginent les mécréants, mais elles sont imprimées en nous par la nature elle-même. Autrement, que l'incrédule a-t-il à craindre, s'il ne se croit pas coupable? Pourquoi la vertu est-elle pratiquée hardiment et à découvert, et le vice avec crainte et avec honte? D'un autre côté, celui qui croit bien et vit bien, vit en paix; et il ne craint pas, parce qu'il est exempt de péchés. Ajoutons encore que les vertus, telles que la chasteté, la justice, la tempérance, sont autant de compagnes qui conservent l'esprit tranquille et forcent le respect des gens même vicieux. Les philosophes anciens préféraient les vertus à tous les plaisirs des sens, quoiqu'elles ne fussent en eux que des apparences de vertus, puisqu'elles étaient les effets de l'ambition d'acquérir une vaine gloire. Oh! combien les jouissances de l'esprit surpassent de loin celles des sens! Ce sont là tout autant de preuves que le bien et le mal ne consistent pas dans la seule idée que les hommes s'en forment, mais que ce sont des réalités, parce qu'il existe un Dieu d'une bonté infinie, qui a imprimé dans la nature l'amour de la vertu et l'horreur du vice.

19. Mais pourquoi, disent les incrédules, ces vérités, qui sont claires pour vous, sont-elles obscures pour nous? Je réponds que c'est parce que les vices obscurcissent l'entendement. L'œil voit, mais s'il est couvert d'un bandeau, il ne voit plus.

quelle que soit la lumière qui brille. Celui qui renonce aux vices n'éprouve pas de difficulté à bien croire; celui qui veut vivre mal ne croira jamais bien. Il est de l'intérêt de celui qui vit mal de ne pas croire, et cela afin de pécher sans remords, en se laissant ainsi guider par l'intérêt et non par la raison. Personne n'a jamais nié Dieu et ses vérités avant de l'avoir offensé. La pensée des châtiments du péché empêche de jouir librement des plaisirs défendus dans la vie présente; d'où il suit que celui qui vit dans le vice désire facilement qu'il n'y ait pas de châtiment pour celui qui vit mal; du désir que ce châtiment n'existe pas, il passe facilement à la négation de son existence, ou du moins il le met en doute afin de pécher avec moins de remords. Celui qui est porté à douter du dernier article du Symbole des apôtres, *Credo vitam æternam*, n'est pas loin de douter aussi du premier, *Credo in Deum*. Si les vérités de notre foi, l'existence d'un Dieu rémunérateur, la mort du corps, l'immortalité de l'âme, l'éternité des peines, n'étaient que des choses douteuses ou probables, nous devrions même alors, ainsi qu'il a été dit, nous attacher à la religion la plus sûre, parce qu'il s'agit du salut éternel, et que, si l'on se trompe sur ce sujet, et c'est-à-dire si la religion chrétienne est vraie avec ce qu'elle enseigne, l'erreur restera dès lors éternellement sans remède. Mais non, ces vérités ne sont pas douteuses, elles sont évidentes : car, ainsi que nous l'avons dit au commencement, bien que les mystères de notre religion ne soient pas évidents pour nous, mais obscurs, puisque le mérite de la foi consiste à croire ce que nous ne comprenons pas, néanmoins il est évident que c'est la vraie foi, et que les choses qu'elle nous propose de croire sont certaines. Ces misérables mécréants, qui, tant que dure leur vie déréglée, mettent tout en doute et en question pour se délivrer des remords de la conscience et des craintes du châtiment, lorsqu'ils seront arrivés au moment de la mort, voudront sans aucun doute avoir cru et avoir vécu en vrais chrétiens! Mais il leur arrivera ce qui advint à un certain incrédule (ainsi que le raconte Nieuwentyt) qui, sur le point de mourir, prononça ces paroles mémorables :

« Je crois enfin tout ce que j'ai d'abord nié ; mais il est trop tard pour que je puisse espérer la grâce de me repentir. » Et là-dessus, il mourut.

20. Mais concluons cette deuxième partie : Tout homme désire être heureux, et heureux pour toujours. Il ne peut l'être sur cette terre, où il ne demeure que peu d'années, et il n'y trouve rien qui le satisfasse entièrement; au contraire, il éprouve en soi un combat continuel entre la chair et l'esprit. Il ne sait ni en deviner la cause, ni comment établir son bonheur. Il entend dire que Dieu a tout révélé, et il va à la recherche du peuple qui conserve le dépôt de cette révélation. Les Juifs lui en découvrent une partie, mais non le tout. Les mahométans lui parlent de cette vie et de la vie future, mais ils ne savent qu'en dire. Il a recours aux chrétiens, et ceux-ci lui démontrent l'ancienneté de leur religion, par les preuves que leur fournissent les Juifs mêmes, leurs ennemis, qui ont reçu les premières révélations divines au moyen des saintes Ecritures. Que ce livre sacré soit vrai, l'obstination des Juifs et l'état misérable où ils vivent le démontrent suffisamment, puisque tout cela était prédit dans ce livre avant que leur dispersion fût effectuée ; de sorte que ce livre n'a pu être inventé par les Juifs, et encore moins par les chrétiens, puisque les Juifs, sans aucun doute, leur en feraient le reproche. Tant d'exemplaires d'ailleurs de ce livre se sont répandus par tout le monde avant et après la ruine des Juifs, qu'il eût été impossible de les falsifier tous. Ce livre sacré témoigne lui-même de sa vérité par les miracles qui y sont rapportés comme ayant été opérés devant des milliers d'hommes qui en furent les témoins oculaires ; comme aussi par les prophéties qu'on y peut lire, et qui, ayant été écrites avant les événements, ne peuvent, par les raisons que nous avons exposées, avoir été inventées par les chrétiens. Or, ce livre nous met sous les yeux l'origine du monde, la création de l'homme, et la cause du désordre dont l'état actuel de l'homme nous offre le tableau. Ce livre contient des prédictions évidentes de la rédemption du genre humain, de la réprobation du peuple élu, de la conversion des gentils et

de la nouvelle loi que devait établir le Messie. Ainsi, sa venue et l'établissement de la nouvelle loi sont prouvés pas mille signes certains, par l'accomplissement des prophéties, par le châtiment des Juifs, par la conversion du monde, et par les miracles qu'ont opérés Jésus-Christ et ses apôtres. Qui pourra donc douter de la vérité d'une religion confirmée par tant de caractères évidents de vérité?

21. Je ne veux pas finir cette partie sans prier les pères de famille d'examiner attentivement à quelles écoles ils envoient leurs enfants apprendre les sciences, de crainte qu'au lieu de s'avancer dans les bonnes études, ils ne restent imbus de vices et d'erreurs. J'ose espérer que ce malheur n'arrivera pas dans notre ville de Naples. Plût à Dieu qu'il n'en fût de même rien en plusieurs villes d'Europe, où les erreurs modernes ont trouvé des fauteurs et des complices ! Ces erreurs, mises en avant et embellies de mensonges et de sophismes par les auteurs de la nouvelle philosophie, préoccupent et dérangent tellement l'esprit des malheureux jeunes gens, que la lumière de la foi s'obscurcit en eux; ils perdent l'horreur du péché, et, entraînés d'ailleurs par l'ardeur de la jeunesse, ils s'abandonnent à toute sorte de vices. Et c'est ainsi que, s'aveuglant de plus en plus, à mesure que se multiplient leurs désordres, ils finissent par éteindre dans leurs esprits toutes les lumières de la foi.

TROISIÈME PARTIE

CONTRE LES SECTAIRES QUI NIENT QUE L'ÉGLISE CATHOLIQUE SOIT LA SEULE VÉRITABLE.

CHAPITRE Ier

Les caractères de l'Eglise catholique démontrent évidemment qu'elle est la seule véritable Eglise de Dieu.

Comme il s'agissait d'établir des dogmes incompréhensibles à l'esprit humain, en ce qui concerne la foi, et des préceptes opposés aux passions désordonnées de l'homme, en ce qui concerne les mœurs, il était besoin d'élever une école inaccessible à l'erreur, et où se conservassent intactes toutes les vérités que Dieu a révélées dès l'origine du monde, afin que les hommes pussent y apprendre, sans crainte d'être trompés, tout ce qu'ils doivent croire, comme tout ce qu'ils doivent pratiquer, et que tout le corps des fidèles fût préservé des atteintes que les méchants pourraient porter à la foi ou à la morale chrétienne. L'Eglise fondée par Jésus-Christ est précisément cette école, et en même temps cette maîtresse de vérité, visible à tout le monde, et qui a conservé et conservera dans l'union, et jusqu'à la fin des siècles, les fidèles attentifs à marcher dans la voie du salut. De là vient que le Sauveur a dit que celui qui n'obéit pas à l'Eglise ne doit pas être réputé chrétien, mais infidèle : *Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* (*Matth.*, XVIII, 17). Ainsi, tous ceux qui seront hors de cette arche de salut seront perdus à jamais.

2. Or, parmi toutes les Eglises du monde, on n'en trouve ni on ne pourra jamais en trouver d'autre qui ait, comme l'Eglise catholique romaine, ces caractères et ces signes de vérité. Le fondateur de cette Eglise, comme personne ne l'ignore, est Jésus-Christ, vrai Messie, envoyé de Dieu pour racheter le monde, ainsi que pour établir la loi nouvelle, qui, à la différence des autres lois qu'enseignent les fausses religions, et qui sont

toutes injustes et impies, est entièrement juste et conforme dans toutes ses parties à la dignité de l'homme raisonnable, en tant qu'elle nous enseigne à rendre à Dieu l'amour et l'honneur qui lui sont dus, à aimer le prochain comme nous-mêmes, et à nous aimer nous-mêmes, non d'un amour faux, mais d'un amour véritable, en observant les préceptes divins, dans l'espérance d'obtenir ainsi de la bonté de Dieu, après cette vie, la béatitude éternelle.

3. La loi ancienne, qui n'était qu'extérieure, reçut par la loi nouvelle sa perfection et son complément. L'ancienne loi montrait seulement à l'homme ses obligations, mais sans lui en inspirer l'amour. La loi nouvelle de Jésus-Christ est intérieure, répandue dans nos cœurs, de manière qu'elle nous fait aimer en même temps ce qu'elle nous impose. Et c'est ainsi que nous pouvons la suivre non-seulement extérieurement, mais intérieurement, comme Dieu l'a prédit par la bouche de Jérémie dans les termes suivants : « Le temps vient, dit le Seigneur, où je ferai une nouvelle alliance avec la maison d'Israël et la maison de Judas... J'imprimerai ma loi dans leurs entrailles, et je l'écrirai dans leurs cœurs... et nul d'eux n'aura plus besoin d'enseigner son prochain et son frère, en disant : Connaissez le Seigneur, parce que tous me connaîtront [1]. » Ces dernières paroles signifient qu'anciennement les maîtres étaient obligés de donner une longue instruction sur tous les préceptes de la loi ; au lieu que dans la nouvelle, du moment que l'âme reçoit le baptême, elle reçoit en même temps la lumière intérieure de l'esprit, ainsi que la pieuse affection de la volonté par rapport à la loi. Ce qui pourtant ne veut pas dire que la prédication extérieure ne soit pas également requise, puisque, s'il en était ainsi, les pasteurs et les docteurs deviendraient inutiles ; mais cela veut dire qu'avec le baptême on reçoit la grâce, qui nous fait aimer ce que l'ancienne loi faisait seulement craindre. « Cette

1. Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Israel, et domui Juda fœdus novum... Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam, et non docebit vir proximum suum, dicens : Cognosce Dominum, omnes enim cognoscent me (*Jer.*, xxxi, 33 et 34).

loi, si l'esprit ne lui vient en aide, est, sans aucun doute, disait saint Augustin, la lettre qui tue ; mais, accompagnée de l'esprit vivifiant, elle grave dans le cœur et nous fait aimer ce qu'autrefois, tant que ce n'était écrit qu'extérieurement, elle faisait craindre [1] »

4. Les Israélites, en observant leur loi, n'espéraient et ne cherchaient d'ordinaire que les récompenses terrestres ; ils ne craignaient que les maux temporels ; ils regardaient Dieu avec un esprit de crainte sans l'aimer de tout leur cœur, et ils le recherchaient seulement lorsqu'il les affligeait [2] Quant à ce qui regarde la charité envers le prochain, les scribes disaient que la loi du talion était permise, s'appuyant sur ce passage du Lévitique : « Œil pour œil, et dent pour dent [3] » Si on leur citait ces paroles : « Sois sans haine pour ton frère, etc., tu aimeras ton ami comme toi-même [4], » les pharisiens en tiraient cette abominable conséquence : « Et tu garderas de la haine à ton ennemi [5], » comme on le voit écrit dans saint Matthieu (v, 43). Argumentant d'une manière fausse et absurde, ils disaient : Dieu nous commande d'aimer nos amis, donc nous devons haïr nos ennemis. C'est pour cela que les Juifs modernes regardent comme licite leur haine envers les chrétiens et tous les autres qui n'appartiennent pas à leur nation. Le rabbin Levi Ben-Gerson enseigne que leur nation doit causer aux étrangers tout le mal qu'elle peut, comme en effet on en vit les effets dans la conjuration qu'ils firent sous le règne de Trajan. (*Euseb.*, lib. IV, *Hist.*, cap. II). Ils récitent ordinairement la prière suivante pour tous ceux qui ne sont pas Juifs : Que tous les sectaires périssent. Saint Augustin dit que telle était la justice des pharisiens. Voilà pourquoi Jésus-Christ avertit ses disciples par ces paroles : « Si

1. Illa enim (lex) sine adjuvante spiritu procul dubio est littera occidens; cum vero adest vivificans spiritus, hoc ipsum intus conscriptum facit diligi, quod foris scriptum lex faciebat timeri. (*S. August., de spiritu et litt.* cap., XIX).
2. Cum occideret eos, quærebant eum (*Psalm.* LXXVII, 34).
3. Oculum pro oculo, dentem pro dente (*Lev.*, XXIV, 20).
4. Non oderis fratrem tuum, etc., diliges amicum tuum sicut teipsum (*Lev.*, XVIII, 17 et 18).
5. Et odio habebis inimicum tuum.

votre justice n'est plus parfaite que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux [1] »

5. Au contraire, la loi de notre Sauveur est toute charité, elle nous commande d'aimer même nos ennemis. Car de même que Dieu est toute charité, ainsi veut-il que sa loi ne respire que charité : « Vous aimerez, nous dit-il, le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur... Vous aimerez votre prochain comme vous-même. A ces deux préceptes se rattache la loi entière [2] » Jésus-Christ, qui est venu nous manifester cette loi d'amour, a voulu en donner lui-même l'exemple en mourant pour ses ennemis, comme l'Apôtre l'a remarqué en ces termes : « A peine voudrait-on mourir pour un juste,... mais Dieu a fait éclater son amour pour nous en ce que, lors même que nous étions encore pécheurs, Jésus-Christ est mort pour nous dans le temps marqué [3] » Les pharisiens disaient : « Œil pour œil, et dent pour dent [4] » ; mais Notre-Seigneur dit : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : œil pour œil, dent pour dent ; mais moi je vous dis de ne point résister au méchant ; au contraire, si quelqu'un vous frappe à la joue droite, présentez-lui aussi la gauche [5]. » Il ajoute : « Vous avez appris qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain, et vous haïrez votre ennemi. Mais moi je vous dis : aimez vos ennemis, etc. [6] » Avant que le monde connût cette belle loi de la charité, les hommes ne savaient vaincre une passion que par une autre passion, ni sacrifier un intérêt, sans se mettre à la

1. Nisi abundaverit justitia vestra plus quam scribarum et pharisæorum non intrabitis in regnum cœlorum (*Matth.*, v, 20).

2. Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo... Diliges proximum tuum, sicut teipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet (*Matth.*, xxii, 37 et 40).

3. Vix enim pro justo quis moritur... commendat autem caritatem suam Deus in nobis, quoniam, cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est (*Rom.*, v, 7 et seq).

4. Oculum pro oculo.

5. Audistis quia dictum est antiquis : Oculum pro oculo, dentem pro dente. Ego autem dico vobis, non resistere malo, sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, præbe illi et alteram (*Matth.*, v, 38 et 39).

6. Auditis quia dictum est : Diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis : Diligite inimicos vestros, etc. (*Matth.*, v, 43 et 44).

poursuite d'un autre intérêt. Mais Jésus-Christ condamne cet amour-propre vicieux, et il dit que celui qui veut marcher après lui doit faire abnégation de soi-même [1]

6. Un docte auteur marque très-bien la différence qui existe entre la morale d'un chrétien et celle d'un philosophe. Le philosophe cherche son repos en soi-même, le chrétien cherche le sien en Dieu. Le philosophe regarde la religion comme une partie de sa morale; pour le chrétien la religion est toute sa morale. Les stoïciens mettaient dans la science leur dernière fin: d'autres la plaçaient dans le bonheur de la vie présente; mais la loi de Jésus-Christ a mis toutes les choses à leur place, en nous enseignant que notre fin dernière consiste à plaire à Dieu en pratiquant la vertu dans cette vie, pour jouir éternellement de lui dans l'autre. Elle nous enseigne aussi quelles sont les vraies vertus, tant intérieures qu'extérieures; toutes sont coordonnées par la charité qui leur donne leur vie et leur vérité, car autrement ce ne serait que des ombres et des cadavres de vertus.

7. Mais, disent les déistes, la loi évangélique combat la nature, elle supprime la loi du talion qui nous autorise à accuser ceux qui nous offensent, elle nous dit de ne pas résister au mal [2]; elle veut que nous nous dépouillions de nos biens [3], et elle préfère le célibat au mariage, selon ce que dit l'Apôtre : « Ne cherchez point à vous marier [4]. » Mais nous répondons qu'il faut distinguer les préceptes des conseils. Lorsque quelqu'un nous offense, le précepte qui nous est imposé, c'est de ne pas le haïr, mais de l'aimer; et le conseil qui nous est donné, c'est de ne pas l'accuser, mais de lui présenter plutôt l'autre joue. Il n'est pas défendu, du reste, d'accuser devant le juge celui qui nous offense, afin qu'il soit puni comme il le mérite, pourvu qu'on le fasse sans esprit de vengeance : mais il est bien difficile que l'offensé, en accusant l'offenseur, soit exempt de tout désir de vengeauce.

1. Qui vult venire post me, abneget semetipsum (*Matth.*, XVI, 24).

2. Non resistere malo, sed si quis te percusserit in dexteram maxillam, præbe illi et alteram (*Matth.*, V, 39).

3. Vade, vende quæ habes, et da pauperibus (*Matth.*, XIX, 21).

4. Noli quærere uxorem (I *Cor.*, VII, 27).

La pauvreté volontaire, ou l'abandon de ses biens, n'est pas non plus un précepte, c'est seulement un conseil pour la perfection; ainsi Jésus-Christ dit au jeune homme de l'Evangile : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements [1] » Et ensuite il ajoute : « Si vous voulez être parfait, vendez ce que vous possédez, et donnez-en le prix aux pauvres [2] » Le célibat est de même un conseil, et saint Paul dit à l'endroit même objecté : « Or, je vous dis ceci pour votre avantage, et non pour vous tendre un piége [3]. » Mais la loi de Jésus-Christ, nous objectent-ils encore, non-seulement conseille, mais commande de perdre la vie : « Celui qui aime son âme, nous crie-t-elle, la perdra [4]. » Elle nous commande de nous haïr nous-mêmes en nous refusant tout plaisir, et de haïr nos parents, nos femmes, nos fils, nos frères, puisque Jésus-Christ nous dit : « Si quelqu'un vient à moi, et qu'il ne haïsse pas son père, sa mère, sa femme, ses fils et ses frères, etc., il ne saurait être mon disciple [5]. » Mais cela veut dire qu'il faut haïr en nous la vie qui serait opposée à la loi divine, haïr nos parents lorsqu'ils s'opposent au bien de notre âme. De sorte que tout ce qui nous est défendu ferait notre malheur, et que tout ce que la loi nous commande doit faire notre bonheur.

8. Il faut, d'ailleurs, se bien persuader que la paix véritable en cette vie ne se trouve que dans l'observation de la loi divine. Il est vrai, sans doute, que la morale chrétienne n'est pas douce envers les appétits des sens : elle est même leur ennemie déclarée, et son office est de les contredire, selon ce qu'a dit saint Paul, que : « Ceux qui sont à Jésus-Christ, crucifient leur chair avec ses passions et ses désirs déréglés [6]. » Mais il est

1. Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata (*Matth.*, XIX, 17).

2. Si vis perfectus esse, vade, et vende quæ habes, et da pauperibus (*Ibid.*, vers. 21).

3. Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam (I *Cor.*, VII).

4. Qui amat animam suam, perdet eam (*Matth.*, XVI, 20).

5. Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem et filios, et fratres, etc., non potest meus esse discipulus (*Luc.*, XIV, 26).

6. Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis (*Gal.*, V, 24).

certain aussi qu'on ne trouvera jamais la paix en satisfaisant les sens par le péché. Il n'y a pas de paix pour ceux qui résistent à Dieu [1]. Celui-là seul trouve la véritable paix du cœur qui se refuse les plaisirs pour plaire à Dieu. L'amour que les créatures prétendent nous inspirer, tandis qu'elles ne sont que boue, vanité et ordure, donnons-le à Dieu, et nous trouverons cette paix et ce contentement qui surpasse tous les plaisirs des sens. Si nous aimons la vraie liberté, il ne faut pas aimer celle qui nous rend esclaves de nos passions et du démon, mais celle qui nous rend les enfants de Dieu et les maîtres de nous-mêmes. C'est pour cela que l'apôtre exhortait ainsi les fidèles : « Vous êtes appelés à un état de liberté ; prenez garde seulement que cette liberté ne vous serve d'occasion pour vivre selon la chair [2] » Par *la chair,* il faut entendre non-seulement les impudicités, mais encore les orgies, les ambitions, les haines, les querelles, qui sont toutes des filles de la concupiscence notre ennemie.

9. Mais, ajoutent nos adversaires, on ne saurait nier que cette loi soit dure et contraire à la nature. — Sans doute elle est contraire à la nature corrompue ; elle est dure pour ceux qui veulent l'observer en se confiant seulement dans leurs propres forces ; mais pour ceux qui ont confiance en Dieu et lui demandent son secours, loin d'être dure, la loi est facile et douce. Tel est le privilége singulier de la loi de Jésus-Christ ; elle donne la facilité de l'observer à celui qui prie. Et c'est pour cela que Notre-Seigneur nous fait cette invitation : « Venez à moi, vous tous qui êtes dans la peine et qui êtes chargés, et je vous soulagerai [3] » Il promet de nous donner tout ce que nous lui demanderons relativement à notre dernière fin, qui est le salut éternel : « Demandez, et vous recevrez [4] » En quoi Notre-Seigneur nous fait voir l'affection qu'il nous porte et le désir qu'il a de

1. Quis resistit ei et pacem habuit ? (*Job.*, IX, 4.)
2. Vos enim in libertatem vocati estis, fratres ; tantum ne libertatem in occasionem detis carnis (*Gal.*, V, 13).
3. Venite ad me omnes, qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos (*Matth.*, XI, 28).
4. Petite, et dabitur vobis (*Matth.*, VII, 7).

notre bien; quelle offre plus grande un homme peut-il faire à son ami, que de lui dire : Demande tout ce que tu veux, et tu seras satisfait ?

10. Ce n'est que dans notre Eglise qu'on trouve la vraie charité envers Dieu et le prochain ; le véritable zèle pour propager la foi ; la vigilance des pasteurs pour la conserver. C'est seulement ici que l'on trouve la victoire contre les insultes du démon; l'usage des saintes prières; l'avantage d'une heureuse mort ; enfin un avant-goût des innocentes délices du paradis. Et quoique ces biens soient une manne cachée pour tous ceux qui sont séparés de l'Eglise catholique, ces hommes n'en devraient pas moins en croire les âmes saintes qui les éprouvent, et qui les trouvent mille fois plus précieux que les plaisirs terrestres, quelque incapables qu'ils se soient rendus eux-mêmes, par leur faute, de les éprouver.

11. Ensuite le grand caractère qui fait clairement connaître que notre Eglise est cet heureux bercail établi par Jésus-Christ, et que sa religion est la seule vraie, c'est de voir que, depuis le moment où les apôtres l'ont propagée jusqu'à nos jours, elle a été toujours uniforme et constante dans l'enseignement des dogmes que nous devons croire, et des préceptes divins que nous devons pratiquer. Saint Irénée disait que l'unité de la foi est une prérogative qui fait de notre Eglise un soleil qui reluit sur le monde entier. Par conséquent, les pays où s'enseignent des choses opposées à la doctrine qu'enseigne l'Eglise catholique, sont dès lors connus pour être hors de la véritable Eglise. Les apôtres et les pasteurs ont toujours eu le plus grand soin de conserver intacte l'ancienne doctrine. Jésus-Christ chargea les apôtres de ce soin, par ces paroles : « Enseignez à tous les peuples à observer tout ce que je vous ai ordonné [1] ; » et les apôtres en transmirent la charge à leurs disciples. A cela revient ce que disait saint Pierre en ces termes : « La parole du Seigneur demeure éternellement ; or,

1. Docentes servare quæcumque mandavi vobis (*Matth.*, XXVIII, 20).

cette parole est celle qui vous à été annoncée [1]. » Et saint Jean : « Faites en sorte que ce que vous avez appris dès le commencement demeure toujours en vous [2]. » Et saint Jude : « Je vous exhorte à combattre pour la foi qui vous a été laissée par tradition [3]. » Enfin saint Paul : « Travaillez avec soin à conserver l'unité de l'esprit, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité d'une même foi [4] » Et ailleurs : « Qu'il n'y ait point de divisions parmi vous ; mais soyez tous unis ensemble dans un même esprit et dans un même sentiment [5]. « Les bons pasteurs de l'Eglise, dit saint Augustin, ont toujours agi de même, attentifs à maintenir dans l'Eglise les enseignements qu'ils y ont trouvés établis, et à transmettre à leurs fils spirituels ce qu'ils ont reçu de leurs pères [6] »

12. Toutes les autres sectes, au contraire, avec le temps, ont varié dans leurs dogmes. Les Juifs ont suivi constamment les dogmes de l'Eglise ancienne, qui a été la vraie jusqu'à la venue du Messie ; mais depuis cette époque, pour n'avoir pas voulu embrasser la loi évangélique, aveuglés par leur obstination, ils ont dénaturé même leur ancienne loi, et maintenant ils ne suivent (comme nous le verrons dans la suite) qu'une religion mêlée de sottises, d'erreurs et de blasphèmes. Les mahométans embrassèrent d'abord les enseignements de leur chef Mahomet; mais, après sa mort, ils les changèrent tellement qu'ils se partagèrent en plus de soixante sectes. Les luthériens, dans l'espace de cinquante ans, se sont divisés en trois grandes sectes de luthériens purs, de semi-luthériens et d'anti-luthériens. Les luthériens purs se subdivisèrent en onze sectes; les semi-

1. Verbum autem Domini manet in æternum ; hoc est autem verbum quod evangelizatum est in vos (I *Petr.*, I, 25).

2. Vos quod audistis ab initio in vobis permaneat (I *Jo.*, II, 24).

3. Deprecans (vos) supercertari semel traditæ sanctis fidei (*Jud.*, 20).

4. Solliciti servare unitatem spiritus... Donec occuramus omnes in unitatem fidei (*Eph.*, IV, 3 et 13).

5. Non sint in vobis schismata, sitis autem perfecti in eodem sensu, et in eadem sententia (I *Cor.*, I, 10).

6. Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod a patribus acceperunt, filiis tradiderunt (lib. II, *contra Julian*, cap. x).

luthériens en onze autres, et les anti-luthériens en cinquante-six, comme le rapporte Lindanus, autrement dit Van Linda, évêque de Ruremonde (*in Luther.*). L'école des calvinistes se subdivisa bientôt aussi en plusieurs sectes : on en compte plus de cent, comme l'observe Noël Alexandre [1] Voyez en combien de sectes se subdivisent les calvinistes, spécialement en Angleterre ! Là sont des puritains qui suivent la pure doctrine de Calvin; des piscatoriens, que les calvinistes de France ont déclarés hérétiques; des anglo-calvinistes, qui sacrent les évêques et donnent les ordres aux prêtres, pratique rejetée par les autres calvinistes; des indépendants, qui ne reconnaissent de supérieurs ni ecclésiastiques ni politiques; des anti-scripturiens, qui rejettent toutes les écritures; des quakers, qui se vantent d'extases et de révélations continuelles; enfin des rantères, qui admettent comme licites toutes les actions auxquelles les pousse une nature corrompue. La Hollande se trouva jadis divisée en deux factions, les arminiens et les gomaristes; mais ensuite, dans un conciliabule de l'année 1618, Arminius, chef de l'une des deux sectes, fut condamné comme schismatique. Grotius et le chancelier Barnevelt n'ayant pas voulu obéir, le premier fut incarcéré, et le second décapité. Voilà la belle constance et l'uniformité de foi que montrent ces sociétés de novateurs ! tel est l'effet de l'orgueil ! Comme il excite les hérésiarques à s'écarter de l'obéissance due à l'Eglise, ainsi leurs sectateurs s'affranchissent à leur tour de la sujétion où voudraient les tenir leurs nouveaux maîtres, et forment à leur exemple de nouveaux systèmes et de nouvelles sectes.

13. Mais pourquoi s'étonner de ce que les disciples de Luther et de Calvin sont contraires entre eux dans les dogmes de la foi, puisque leurs maîtres le sont à eux-mêmes? Qu'on lise l'*Histoire des variations des églises protestantes*, écrite par Bossuet, évêque de Meaux, et l'on connaîtra les différences de doctrine et les contradictions que Luther et Calvin ont répandues dans leurs discours et leurs écrits. Les seules contradictions de

1. *Histor.* sec. XV et XVI, cap. II, art. 17, § 3.

Luther, regardé par tous les protestants comme la source primitive de la pure foi, et appelé apôtre par Calvin qui ne fit pas difficulté d'écrire : « La chose parle d'elle-même pour attester que ce n'est pas Luther, mais Dieu lui-même qui s'est exprimé par sa bouche [1]; » ses seules contradictions, dis-je, tantôt énoncées de vive voix, tantôt mises par écrit, suffisent pour mettre à nu la fausseté de sa doctrine. Tant qu'il vécut, il ne fit autre chose qne se contredire; toujours contraire à lui-même, combattant ses propres enseignements, il dit d'abord que les bonnes œuvres n'étaient pas nécessaires au salut, puis il les déclara nécessaires. Il se contredit aussi mille fois relativement à la justification, à la valeur de la foi et au nombre des sacrements. Sur le seul article de l'eucharistie, on remarque une trentaine de ses contradictions. Sur quoi le prince catholique Georges de Saxe, au temps de Luther, disait avec esprit que les luthériens ne savaient pas un jour ce qu'ils devaient croire le lendemain. Combien de fois Calvin n'a-t-il pas changé sur l'eucharistie ! on peut le voir dans l'ouvrage déjà cité de Bossuet. Mais j'ai eu tort de dire que tant de contradictions étaient suffisantes pour démontrer la fausse croyance de ces maîtres impies, car il suffisait d'une seule contradiction pour faire connaître qu'ils n'étaient pas animés de l'esprit de Dieu ; puisque mentir, même seulement une fois, c'est faire voir qu'on n'est pas envoyé de Dieu [2], comme l'avouait Luther lui-même. Le Saint-Esprit est un et immuable ; et de là vient qu'il ne peut se démentir lui-même, ainsi que l'a dit l'Apôtre [3] C'était donc bien faussement que Luther se vantait de posséder l'esprit de Jésus-Christ pour propager la doctrine qu'il enseignait, quand il disait, enflé d'orgueil : « Je suis pleinement assuré que ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais la doctrine de Jésus-Christ [4]; » il aurait bien mieux dit : « mais du diable [5] »

1. Res ipsa clamat, non Lutherum initio locutum, sed Deum per os ejus.
2. Qui semel mentitur, ex Deo non est.
3. Negare seipsum non potest (II *Tim.*, II, 13).
4. Certissimus sum, quod doctrina mea non sit mea, sed Christi.
5. Sed diaboli.

14. Au contraire, rien ne prouve mieux la vérité de l'Eglise catholique que sa constance et son uniformité de doctrine dans les dogmes de la foi, maintenus depuis le jour où elle fut fondée par Jésus-Christ. Elle a été la même en tout temps, de manière que les vérités que nous croyons aujourd'hui, étaient déjà crues dans les premiers siècles.

15. Mais, dit-on, l'Eglise romaine a défini de temps en temps plusieurs dogmes qui n'appartenaient pas auparavant à la foi; donc elle n'a pas été toujours uniforme dans ses dogmes. Il est vrai, sans doute, que l'Eglise a défini successivement plusieurs dogmes qui n'étaient pas primitivement définis; mais cela ne prouve nullement qu'elle n'ait pas été toujours uniforme dans les articles de sa foi; car ces définitions n'ont pas été faites par l'Eglise pour changer ses dogmes, mais pour les préciser, en s'appuyant sur le fondement de l'Ecriture et de la tradition, pour définir, de fois à autre, des articles de foi qui n'avaient pas encore été déclarés comme tels, quoique, au reste, ils fussent de foi, avant même d'avoir été ainsi définis par l'Eglise.

§ Ier

Les miracles opérés dans le sein de l'Eglise catholique sont une nouvelle preuve qu'elle est la vraie Eglise.

16. Spinosa disait que les vrais miracles sont impossibles, parce que l'ordre de la nature ne peut pas être interrompu ou changé sans que Dieu change lui-même, ce qui est impossible, puisqu'il est immuable dans ses décrets. Mais saint Thomas lui avait répondu d'avance [1] qu'il faut distinguer deux ordres de choses : l'universel et le particulier. L'ordre *universel* des choses que Dieu, comme cause première, a établi de toute éternité, ne peut pas être changé, puisqu'un tel changement accuserait un changement de volonté en Dieu, qui est immuable. Mais quant à l'ordre *particulier* de la nature, qui dépend sans doute de Dieu, mais aussi des causes secondes, Dieu peut le changer sans changer ses décrets éternels : car les choses mêmes qui arri-

1. Part. I, quæst. cv, art. 5.

vent en dehors de l'ordre naturel arrivent conséquemment aux décrets divins, qui ne changent nullement dans l'opération des miracles, mais continuent plutôt à s'exécuter. Bayle fait, par conséquent, une réflexion très sensée, quand il dit que cette assertion de Spinosa convenait très-bien au système de son Dieu matériel, ou de sa matière, qu'il élève à la hauteur d'une divinité qui opère sans liberté, et seulement par nécessité ; ce qui l'autorise à apostropher ainsi les spinosistes : « Parlez nettement et sans équivoque : dites que les lois de la nature n'ayant pas été faites par un légisteur libre, qui connût ce qu'il faisait, mais étant l'œuvre d'une cause aveugle et nécessaire, rien ne peut arriver qui soit contraire à cette loi. » Dieu étant donc un agent libre, les miracles qu'il a résolu, de toute éternité, d'opérer un jour, peuvent fort bien s'accomplir sans qu'il change pour cela de volonté.

17. Nous avons déjà dit dans la seconde partie, chap. 14, que les vrais miracles, surpassant les forces de la nature, ne peuvent être opérés que par le suprême auteur et souverain de la nature. Il est certain, par conséquent, qu'une religion qui produit de vrais miracles en confirmation de sa doctrine, est nécessairement vraie, puisque Dieu ne peut pas approuver, par la voix de ses miracles, une doctrine fausse. Comme nous avons parlé, aux chap. 14 et 15 de la seconde partie, des miracles opérés par Jésus-Christ et par les mains de ses apôtres, nous nous contenterons de parler ici de ceux que Dieu a opérés par le ministère de ses autres serviteurs, dont se glorifie encore l'Eglise catholique.

18. Que toutes les sectes se présentent, et qu'elles nous montrent un seul miracle opéré par leur moyen. Les auteurs gentils prétendent que Vespasien guérit miraculeusement deux infirmes, et qu'Adrien rendit la vue à deux aveugles; mais nous avons fait voir, dans le chapitre cité tout à l'heure, que Vespasien opéra ces guérisons à l'aide de remèdes naturels, et que, quant à Adrien, ce ne fut qu'une invention mensongère de courtisans habiles à le flatter. Ils disent encore qu'une vierge vestale prit de l'eau dans un crible sans la répandre

Supposé que le fait soit vrai, il est possible que Dieu ait permis ce prodige pour attester l'honnêteté de cette vierge, que l'on accusait à tort d'avoir violé la chasteté. Viennent à leur tour les Juifs : ils eurent sans doute, dans les temps de la loi ancienne, de nombreux et de vrais miracles, parce qu'ils composaient alors la vraie Eglise; mais depuis que cette église a été répudiée par la venue du Sauveur, tous leurs miracles ont entièrement cessé. Viennent ensuite les mahométans : leur maître et conducteur Mahomet proteste qu'il cède au Christ les miracles, l'épée lui suffisant (comme il le disait) pour faire connaître la vérité de sa religion. Il est vrai que, dans le chapitre LXIV de l'Alcoran, il se vante d'un prodige qu'il prétend avoir fait dans la lune, à savoir, que celle-ci étant tombée et s'étant cassée en deux morceaux, il la raccommoda et la replaça dans le ciel. C'est, du moins, ce qu'en rapporte le cardinal Bellarmin [1] C'est pour cela que les Turcs (comme le note à son tour Corneille de la Pierre [2]) ont pris la lune pour enseigne. Mais je ne crois pas qu'il y ait dans le monde un homme d'un jugement assez peu sain pour croire une fable aussi ridicule. Viennent enfin toutes les autres sectes ensemble, et qu'elles produisent un miracle quelconque. Mais non; si jamais ces malheureuses ont voulu en feindre quelques-uns pour tromper le monde, leurs fictions ont été bientôt découvertes, comme cela arriva à Luther et à Calvin, ainsi que nous le rapporterons au chap. VI, nº 6.

19. Les hérétiques voyant donc que Dieu n'a opéré aucun miracle pour confirmer leurs sectes, disent, comme par exemple Picenini (*a*), l'un d'entre eux, que les miracles ne sont pas des preuves de la vraie religion, puisque même les magiciens de Pharaon firent des miracles, et que l'antechrist (selon la prophétie de saint Jean) fera aussi des prodiges quand il sera venu. Mais d'abord il est clair, par les saintes Ecritures, que Notre-Seigneur a opéré des miracles pour prouver la vérité de sa doctrine. Les miracles furent le signe que Dieu donna au

1. De Notis eccles., cap. XIV. — 2. In Apoc., XIII, 11.
a). Jacques Picenini, écrivain protestant du milieu du XVIII[e] siècle.

peuple hébreu pour qu'il crût ce que Moïse lui disait de sa part, en voyant le pouvoir que cet homme avait reçu de lui d'opérer des miracles, comme il est dit dans l'Exode : « S'ils ne vous croient pas la première fois, dit le Seigneur, et s'ils n'écoutent pas la voix du premier miracle, ils écouteront celle du second[1] » Aussi, Calvin lui-même, ce maître de Picenini, parlant des miracles opérés par Moïse, avouait que c'étaient autant de preuves de la doctrine enseignée par Moïse[2]. Le pouvoir d'opérer des miracles fut aussi le signe que Jésus-Christ donna aux disciples de Jean-Baptiste, pour engager Jean-Baptiste lui-même à croire de lui qu'il était le vrai Messie[3]. Bien plus, il faisait valoir cette preuve des miracles, pour reprocher aux Juifs leur incrédulité[4], et il les déclara, en conséquence, indignes d'excuse pour n'avoir pas voulu croire à ses miracles, qu'ils avaient vus de leurs propres yeux[5] Si les miracles ne confirmaient pas la vraie foi, Jésus-Christ n'aurait pas dit que ceux-là seraient les vrais fidèles, qui pourraient opérer des miracles[6] Et saint Paul aurait eu tort de donner les miracles pour preuve de son apostolat[7] Comment donc Picenini ose-t-il dire que les miracles ne sont pas des preuves de la vraie religion?

20. Quant aux prodiges opérés par les magiciens de Pharaon, ce n'étaient pas des miracles, mais des illusions et des apparences qui pouvaient être opérées par la puissance des démons. Et il en sera de même des prodiges que l'antechrist opérera un

1. Ut credant, inquit, quod apparuerit tibi Dominus... Si non crediderint tibi, neque audierint sermonem signi prioris, credent verbo signi sequentis (*Exod.* IV, V et VIII).

2. Tot insignia quæ refert miracula, totidem sunt proditæ doctrinæ sanctiones (*Inst.*, lib. VI, cap. VIII, § 5).

3. Ite, renuntiate Joanni, quæ audistis, et vidistis (*Matth.*, XI, 6).

4. Si mihi non vultis credere, operibus credite (*Jo.*, X, 38).

5. Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent; nunc autem et viderunt et oderunt me, et Patrem meum (*Jo.*, XV, 24).

6. Signa autem eos qui crediderint, hæc sequentur : in nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent, etc. (*Marc.*, XVI, 17).

7 Signa apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia, in signis, et prodigiis (II *Cor.*, XII, 12).

jour ; et pour que les hommes, en se laissant séduire par de tels prodiges, n'ajoutent pas foi à cet impie, Notre-Seigneur nous a fait savoir d'avance que ces prodiges ne seront que des impostures et des illusions du démon [1]. Du reste, Dieu peut accorder même à un pécheur ou à un infidèle la faculté de faire des miracles, comme il donna jadis l'esprit prophétique à Balaam et à Caïphe ; car ce sont là des grâces gratuitement données que Dieu communique à qui il veut, dans l'équité de ses jugements. Mais, comme l'enseigne saint Thomas [2], lorsqu'un impie prêche la vraie foi et invoque le nom de Jésus-Christ, il peut lui aussi faire de vrais miracles ; au lieu qu'il ne le pourrait s'il voulait en opérer à l'appui d'une fausse croyance, parce que le principal auteur des miracles c'est Dieu, qui ne peut pas permettre des miracles en témoignage d'une fausseté. Aussi Tertullien a-t-il témoigné [3] que les miracles, ou pour mieux dire les illusions des gentils, cessèrent et furent reconnues pour autant d'impostures, comme ayant pour but d'accréditer une fausse croyance, du moment où la vraie foi vint à être prêchée par Jésus-Christ, pour rallier à elle tous les peuples ; tandis qu'un seul vrai miracle, fait en confirmation de la vérité de notre religion, suffisait pour en prouver la vérité.

21. On ne saurait compter les miracles que Dieu a continué d'opérer jusqu'à nos jours dans l'Eglise catholique, par le ministère de ses serviteurs conformément à cette promesse de Jésus-Christ : « Celui qui croit en moi fera lui-même les mêmes œuvres que je fais, et même il en fera de plus grandes [4] » Il est vrai que, dans l'Eglise primitive, ces miracles furent plus fréquents, parce qu'ils étaient plus nécessaires à la propagation de la foi ; et voilà aussi pourquoi, dans la suite, ils sont devenus plus rares ; mais cependant Notre-Seigneur n'a pas voulu qu'ils cessassent tout à fait dans son Eglise, parce qu'ils sont encore

1. Cujus est adventus secundum operationem satanæ in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus (II *Thess.*, II, 9).

2. II, II, quæst. CLXXVIII, art. 2, ad 3,

3. *Apolog.* chap. XXIII.

4. Qui credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet (*Jo.*, XIV, 12).

nécessaires à la conversion de nouvelles nations, comme cela a eu lieu dans ces derniers siècles, où saint François-Xavier, saint Louis Bertrand et d'autres ministres de l'Evangile ont opéré d'innombrables prodiges. Les miracles sont encore utiles parmi les chrétiens pour les affermir dans leur croyance et dans la pratique de leurs devoirs, ainsi que pour glorifier les saints que Dieu veut voir honorés sur la terre.

22. Je demande à ceux qui voudraient nier tant de faits miraculeux, consignés dans les annales de l'Eglise, ou dans les vies des Saints : Et pourquoi donc ajoutez-vous foi aux faits que Tacite, Suétone ou Pline rapportent, et refusez-vous d'ajouter foi à un saint Augustin, à un saint Basile, à un saint Jérôme, à un saint Grégoire et à tant d'autres pieux écrivains qui attestent les miracles opérés par l'intermédiaire des saints? Quand même ces grands hommes auraient cru que le mensonge en pareille matière n'était pas une faute, ou du moins n'était qu'une faute très-légère, on ne pourrait, même dans ce cas, douter de la vérité de leurs assertions; mais au contraire, et ces saints, et nous autres tous, nous regardons le mensonge en pareille matière comme un crime digne de la mort éternelle, ce qui est incontestable; c'est donc une témérité de supposer que tant de saints et de pieux écrivains aient voulu mentir, soit pour flatter quelques personnes, soit pour tromper le monde, d'autant plus que ce qu'ils ont écrit aurait pu facilement être convaincu d'imposture par ceux qui auraient dû être témoins de ces faits, et qui vivaient encore quand ces livres ont paru.

23. Dieu a voulu d'ailleurs que des prodiges miraculeux fussent continuels dans l'Eglise pour confondre l'audace des incrédules qui contestent à notre Eglise catholique le privilége des miracles. Pour ne parler que de notre royaume de Naples, combien de prodiges n'y voit-on pas tous les ans? Là se voit la manne de saint Nicolas, qui coule continuellement à Bari de ses ossements sacrés. Dans la ville même de Naples, on voit dans les monastères de Saint-Ligoire et de Sainte-Romite le sang de saint Jean-Baptiste se liquéfier chaque année le jour où l'on célèbre sa décollation et particulièrement au moment de l'évan-

gile de la messe. On voit de même dans le monastère de Saint-Gaudiose le sang de saint Etienne se liquéfier le jour de sa fête, et il en est encore de même, dans la ville de Ravello, du sang de saint Pantaléon pour le jour de sa fête.

24. Mais quoi de plus célèbre dans le monde entier que le sang de saint Janvier, qui se liquéfie plus d'une fois chaque année, à savoir pendant deux octaves entières, aux yeux de toute une multitude, quand il est mis en présence de son chef sacré? Mais il est bon de s'arrêter à parler à tête un peu plus reposée du miracle de ce saint de ma patrie, puisque ce miracle si prodigieux est contesté avec le plus de fureur par les hérétiques. Je dis donc premièrement, qu'avant les prétendus réformés, on ne trouve aucun écrivain qui ait douté de la vérité de ce miracle, qu'on suppose avoir commencé dès le dixième siècle, bien que d'autres pensent qu'il a commencé dès l'époque de la mort du saint, arrivée dans le troisième siècle; seuls les prétendus maîtres de l'Eglise réformée ont fait tout leur possible, comme j'ai déjà dit, pour le discréditer. Voici leurs objections. Le calviniste Pierre Dumoulin a prétendu que nos coreligionnaires jettent frauduleusement de la chaux dans le sang et que c'est pour cela qu'on le voit bouillonner; mais un hérétique luthérien (chose étonnante), dans une de ses dissertations, n'a pas fait difficulté de réfuter Dumoulin, et de le traiter de sot et de téméraire, en ajoutant les paroles suivantes, qui seules suffiraient pour réfuter d'avance toutes les autres objections des adversaires que nous rapporterons ci-après : Comment (dit cet auteur) aurait-on pu tenir cachée pendant tant d'années une telle fraude au milieu d'une ville aussi populeuse? D'ailleurs, Benoît XIV, dans son ouvrage *de Canoniz.* [1], affirme que, d'après l'expérience qu'on en a faite, la chaux n'a pas la vertu de faire bouillonner le sang, et encore moins de le liquéfier étant durci.

25. Le même pape rapporte aussi, dans l'endroit cité, qu'un médecin hérétique, appelé Gaspard Neumann, étant un jour dans sa maison avec ses amis, posa sur une table trois bouteilles d'une liqueur condensée et de couleur de sang, et qu'ensuite,

1. Lib. IV, part. 1.

à la vue de tous, cette liqueur se liquéfia. Voilà par quel moyen cet hérétique essaya de tourner en dérision le miracle de notre saint Janvier. Mais les réponses sont toutes claires. Premièrement ce n'était pas du sang, mais peut-être quelque liqueur jointe à un mélange qui, en fermentant, se liquéfiait; de plus cette composition ne se liquéfia qu'une fois; mais qui est-ce qui l'a vue ensuite, tout en restant la même, se durcir encore, et puis fermenter de nouveau, comme cela arrive au sang de notre saint? Enfin, comme on doit le supposer, cette composition avait été préparée par ce charlatan, peu de temps avant qu'il l'exposât à la vue de ses amis; au lieu que le sang de saint Janvier se conserve depuis plusieurs siècles, et que toujours la même chose a lieu.

26. D'autres soutiennent que c'est l'effet naturel d'une certaine sympathie, de même, disent-ils, que le sang d'un homme tué bout à la vue de son meurtrier; de même aussi que l'aimant se tourne instinctivement vers le pôle, et que l'ambre attire la paille; il en serait de même du sang de saint Janvier, qui, par sympathie, se fond à la vue de la tête à laquelle il appartenait. Mais on peut répondre que tous les aimants se tournent vers le pôle et que tous les ambres attirent la paille; pourquoi donc n'y a-t-il que le sang de saint Janvier qui se liquéfie à l'approche de sa tête, tandis que le sang des autres morts reste toujours à l'état de solidité? En outre, l'aimant tourne toujours vers le pôle et l'ambre attire toujours à soi la paille; au lieu que le sang de saint Janvier reste tantôt dur même en présence de sa tête, tantôt se liquéfie quoique loin de sa tête, d'autres fois se fond en très-peu de temps et d'autres fois après une longue attente; quelquefois, de manière à remplir l'ampoule, d'autres fois en ne la remplissant qu'à moitié; quelquefois encore il se liquéfie tout entier, et d'autres fois il ne se liquéfie qu'à moitié. Quant à ce qu'on allègue que le sang d'un homme tué bouillonne à la présence de son meurtrier, bien des gens disent que ce n'est là qu'une fable; mais quand même cela serait arrivé, cela ne sera arrivé que très-rarement; tandis que le sang de saint Janvier se liquéfie plusieurs fois par an à la présence de

sa tête. En outre on aura vu peut-être bouillonner le sang d'un homme tué, comme les blessures étaient encore fraîches et le sang encore chaud; mais a-t-on jamais vu bouillonner le sang d'un homme tué depuis longtemps et surtout bien des années après sa mort? Le sang de saint Janvier se liquéfie et bouillonne après s'être durci et plus de quatorze siècles depuis qu'il a été séparé de sa tête. Chose singulière! ces hérétiques s'en viennent nous alléguer que la liquéfaction du sang de saint Janvier, ainsi que de celui de nos autres saints mentionnés plus haut, est l'effet de la sympathie. Eh! pourquoi donc cette sympathie ne se rencontre-t-elle pas chez eux, mais seulement chez les catholiques?

27. Le calviniste Picenini objecte en outre que le sang de saint Janvier se trouve liquéfié par la chaleur des cierges allumés et de la grande foule qui se rassemble tout autour. Mais nous lui répondrons : 1° Que l'expérience nous démontre que les ampoules du sang deviennent à peine tièdes, bien loin d'être tout à fait chaudes. 2° Que si cela provenait des cierges ou de la foule, le prodige aurait lieu plutôt en été qu'en hiver; au lieu que souvent le contraire est arrivé, car en 1662 il s'est liquéfié pendant la rigueur de l'hiver, et au contraire, en 1702, pendant les plus grandes chaleurs, il ne s'est liquéfié qu'après la seconde messe. 3° Où a-t-on jamais vu du sang se dissoudre par la chaleur du feu? D'autres allèguent que ce n'est pas du sang, mais que c'est une liqueur coagulée qui se fond peu à peu entre les mains de celui qui tient le vase. Mais qui donc a jamais vu de la glace se fondre en printemps et puis se congeler de nouveau en été? D'autres disent que cela se fait, parce que celui qui tient les ampoules les touche avec art. Mais combien de fois le sang ne se fond-il pas même renfermé dans l'armoire! D'autres, que c'est l'effet des exhalaisons du Vésuve. Mais ces exhalaisons sont à la distance de plusieurs milles; il arrive même que souvent il n'y en a point, et que malgré cela le sang se liquéfie. Bref, tous les efforts des hérétiques pour détruire la croyance de ce miracle n'ont abouti qu'à l'affermir toujours davantage.

§ II

La constance des martyrs est encore une autre preuve de la vérité de l'Eglise catholique,

28. La constance des martyrs est une preuve encore plus admirable que celle des miracles; car les miracles sont uniquement l'ouvrage de Dieu, qui les opère sur ses créatures; au lieu que la constance invincible des martyrs est une œuvre de Dieu sans doute, mais qu'il fait accomplir à des hommes faibles, à de jeunes vierges et à des enfants, tels que sainte Agnès, âgée de 13 ans; sainte Prisque, du même âge; saint Vénance et saint Agapit, dont l'un n'avait que 15 ans; saint Vite et saint Celse encore enfants, et tant d'autres, déchirés avec des ongles de fer, brûlés sur des grils dans leurs flancs par des torches ardentes, ou dans leurs crânes par des casques rougis au feu, éprouvés enfin par une infinité d'autres supplices, ont eu à supporter toute la cruauté des hommes et la rage des démons. Quinze empereurs romains ont fait tous leurs efforts pour extirper de la terre la religion de Jésus-Christ, et le nombre des saints martyrs fut si grand que, pendant la persécution de Dioclétien (qui fut la neuvième), on fit mourir dans un seul mois 17 mille chrétiens; dans l'Egypte seule 144 mille reçurent la mort, et 700 mille furent envoyés en exil. On promulgua dans toute l'étendue de l'empire un décret qui donnait à chacun le pouvoir d'ôter la vie aux chrétiens, selon son bon plaisir. En somme le carnage exécuté dans ces dix persécutions fut si horrible qu'il s'éleva (selon Génébrard, *in Psal.* LXXVIII) à onze millions de martyrs; ainsi, division faite, cela fait 30 mille par jour. Malgré ce grand nombre de martyrs, s'élevant parfois jusqu'à dix mille d'un coup, leur mort héroïque, loin d'épouvanter les vivants, ne faisait qu'augmenter en ces derniers le désir de se sacrifier pour la foi. Tibérien, gouverneur de la Palestine, écrivit à l'empereur Trajan qu'on ne pouvait suffire à donner la mort à tous les chrétiens qui s'offraient volontairement à mourir pour Jésus-Christ. Trajan fit en conséquence publier un décret par lequel il ordonnait de laisser à l'avenir tous les chrétiens en paix. Or,

si la foi de ces saints martyrs, qui est la même que la nôtre, n'eût pas été fondée en vérité, et que Dieu n'eût pas prêté son assistance à tous ces fidèles serviteurs, comment auraient-ils pu résister jusqu'à faire le sacrifice de leur vie dans des tourments si affreux?

29. Il y a des sectaires qui se vantent d'avoir eu aussi des martyrs dans leurs sectes. Mais voyons quel a pu être le martyre de ces hommes. Saint Thomas enseigne[1] que le martyre consiste à donner la vie en témoignage de la vérité ou de la justice. « Ce qui fait les vrais martyrs a dit saint Augustin ce n'est pas le supplice qu'ils endurent, mais la cause qu'ils soutiennent[2]. » Tous les tourments du monde ne peuvent pas faire un martyr; le motif seul de mourir, pour la vérité de la foi, ou pour la justice, est ce qui fait les vrais martyrs. Les mahométans vantent comme des martyrs leurs soldats morts au champ de bataille pour usurper les biens d'autrui; voilà un bel acte de justice! Les novateurs vantent aussi pour martyrs ceux de leurs sectes qui ont été mis à mort comme hérétiques; ce n'était pas là de la constance, c'était de l'obstination. D'ailleurs le nombre en a été bien petit, et ce n'étaient en général que des hommes vils et ignorants, trompés par leurs séducteurs. L'église catholique, au contraire, se glorifie d'avoir pour martyrs un grand nombre de gens, illustres, tels que des consuls, des patrices, des généraux, des évêques, des pontifes, des sénateurs et des souverains. En outre, la plus grande partie de nos martyrs menaient une sainte vie, et leurs tyrans ne pouvaient les inculper d'autre crime que d'être chrétiens. Au contraire, les prétendus martyrs des hérétiques, et spécialement les anabaptistes et les adamites, qui se vantaient de mourir avec le plus d'intrépidité, étaient des hommes remplis de vices et de turpitudes; ils admettaient la communauté des femmes, ainsi que d'autres infamies semblables; ce n'était donc pas en eux de la constance; c'était de la fureur et une opiniâtreté diabolique qui les possédait, comme saint Augustin le dit des donatistes, hérétiques de son temps

1. II, II, qu. CXXIV, a, 1.
2. Martyres veros non pœna facit, sed causa (*Epist.*, CLXVII).

(*tract.* V, *in Jo. et epist.* CLXXXV) [1], qui se brûlaient eux-mêmes tout vivants, se noyaient, se précipitaient du haut des rochers, et prétendaient, à force de coups et de menaces, obliger les autres à les tuer [2]. Ces insensés faisaient tout cela, pour qu'ensuite on les appelât martyrs ; c'étaient des martyrs, si l'on veut, mais des martyrs du démon. Aussi n'a-t-on jamais vu en général les hérétiques opiniâtres que la justice a envoyés de fois à autre à la mort, mourir avec joie et calmes comme le faisaient nos saints martyrs, qui dans les supplices et au moment d'expirer, poussaient des cris d'allégresse et chantaient des louanges à Dieu ; mais dans une rage et une fureur épouvantables ; signe évident que l'acceptation qu'ils faisaient de la mort ne leur venait pas d'une inspiration divine, mais leur était soufflée par le démon, qui peut bien dônner la témérité de braver la mort, mais non la vertu de la souffrir avec tranquillité. Le malheureux Michel Servet, rénovateur de l'arianisme, ayant été condamné à être brûlé à Genève, ne fut pas plus tôt jeté dans le feu, que, transporté de fureur, il se mit à mugir comme un taureau irrité, et il demandait aux juges par pitié de lui donner un couteau pour se tuer, mais sans pouvoir l'obtenir.

30. Ces sectes séparées de l'Eglise catholique ont-elles jamais eu un saint Laurent comme le nôtre, qui, en brûlant sur le gril, poussait des cris de joie, et insultait le tyran, en l'invitant à se nourrir de sa chair déjà cuite? ou un saint Vincent, qui, dans les tourments qu'on lui faisait endurer, semblait (dit saint Augustin) n'être pas un seul et même Vincent, mais en faire deux, dont l'un parlait et l'autre souffrait, si grande était la joie avec laquelle il mourait pour Jésus-Christ? Ou un saint Marc et un saint Marcellin, qui, ayant les pieds transpercés de clous, et tentés par le tyran de se soustraire à ce tourment, répondaient : Ce n'est pas un tourment! ce n'est pas un tourment! nous n'avons jamais goûté de délices aussi ineffables que dans ce moment où nous souffrons pour l'amour de Jésus-Christ. Tout en parlant ainsi, ils se

1. Diabolo possidente, non persequente, in seipsis crudeliores et sceleratiores homicidæ (*Trat.* V *in Jo., et epist.* CLXXXV).

2. Percussuros eos se, nisi ab eis perimerentur, terribiliter comminantes.

mirent à chanter les louanges de Dieu, jusqu'à ce qu'ayant été percés de lances, ils finirent par une mort glorieuse. Ont-elles jamais eu un saint Processe et un saint Martinien, qui, étendus sur un chevalet, et tandis qu'on leur déchirait les membres avec des fers, et qu'on leur brûlait les chairs avec des lames rougies au feu, ne faisaient que bénir le Seigneur et désirer ardemment la mort qu'on leur donna? Pour tout dire en un mot, les martyrs mouraient avec une joie si grande qu'à cette vue, leurs ennemis et leurs bourreaux eux-mêmes se convertissaient à la foi. C'est ce qui a fait dire à Tertullien que le sang des chrétiens répandu pour la foi, était comme une semence féconde, qui multipliait les disciples de Jésus-Christ [1]

31. Dans nos derniers siècles, il y eut de même une infinité d'hommes et de femmes qui, pleins d'une noble émulation, ont tenu à honneur d'être associés aux anciens martyrs, en sacrifiant leur vie pour Jésus-Christ dans les tourments les plus atroces. Combien de chrétiens n'y eut-il pas dans le Japon, au XVI[e] siècle, qui sont morts pour la foi, les uns brûlés par un feu lent, d'autres à qui on arrachait la peau avec des pinces! à l'un on coupait les chairs à petits morceaux; à l'autre on sciait le cou peu à peu avec un roseau, supplice qui durait toute une semaine, et ne finissait qu'à la mort! Tel était suspendu et puis descendu jusqu'à la mort dans de l'eau bouillante; tel autre exposé nu, pendant la rigueur de l'hiver, dans une campagne découverte, jusqu'à ce qu'il fût gelé par le froid. Lisez l'histoire du Japon du P Bartoli, il y raconte tout; il distingue les lieux et les personnes. Il raconte spécialement qu'une femme chrétienne, nommée Thècle, tandis qu'elle brûlait dans le feu, tenait dans ses bras une enfant de trois ans et l'excitait à mourir dans l'espérance du paradis. Une autre femme, étant pauvre, vendit une ceinture pour acheter un poteau, afin qu'y étant liée, elle pût mourir brûlée pour Jésus-Christ. Une autre découvrit à ses persécuteurs un de ses enfants, afin qu'il mourût avec elle pour la foi. Un enfant de neuf ans se livra tout seul aux bourreaux

1. Semen est sanguis christianorum (*Apolog.*, *in fin*).

pour être décollé, et découvrit lui-même son cou pour le soumettre à la hache. Une jeune fille de huit ans, étant aveugle, se serra contre sa mère pour pouvoir mourir brûlée avec elle. Un enfant de treize ans feignit d'en avoir quinze, pour être compté parmi les condamnés. Un enfant de cinq ans, ayant été réveillé de son sommeil, pour aller au supplice, s'habilla tranquillement de ses plus beaux habits, et le bourreau même le porta dans ses bras au lieu du supplice, où l'enfant ayant offert lui-même son cou pour être décollé, le bourreau s'attendrit tellement qu'il n'eut pas le courage de l'exécuter ; un autre fut obligé de le remplacer, mais dans sa maladresse, il lui fallut donner successivement trois coups pour l'achever. Les hérétiques hollandais ont été eux-mêmes témoins de ces faits. Mais non, dit à cela certain hérétique, ces nouveaux martyrs n'ont point été tués pour la foi, mais parce qu'ils étaient rebelles et qu'ils avaient conjuré de détrôner leur souverain. C'est aussi de ce même crime que les hérétiques inculpent ceux qui, du temps de la reine Elisabeth, donnèrent en Angleterre leur vie pour la foi. Mais je le demande, si nos catholiques étaient des rebelles et des conjurés, peut-on dire la même chose des femmes, des vierges et des enfants ? Pourquoi donc, s'ils étaient rebelles, leur donnait-on la liberté, du moment où ils reniaient la foi par crainte des tourments ? Les ministres d'Elisabeth faisaient cette promesse aux catholiques : « Entrez seulement une fois dans nos églises et assistez à nos cérémonies, et vous serez délivrés. » Il est donc évident que ce n'était ni des révoltes, ni des conjurations qui étaient cause de leur mort, mais leur foi seule. L'hérétique Dodwel prétend que les martyrs ont sacrifié leur vie bien moins pour la foi que pour obtenir aux yeux du monde la gloire du martyre. Mais, ou ces personnes avaient foi à nos enseignements, et comme notre religion nous défend d'agir pour notre propre gloire, en se conduisant d'après ce mobile, elles n'avaient rien à gagner dans l'autre monde ; ou elles n'y croyaient pas, et comment supposer qu'elles eussent voulu souffrir les tourments, les ignominies et la mort, pour avoir, après leur trépas, le vain honneur d'avoir trompé le peuple ?

32. Nous avons prouvé jusqu'ici que l'Eglise catholique romaine est la véritable Eglise de Dieu; il nous reste à prouver comment elle est la seule Eglise véritable. En dehors de notre religion, il n'en existe point d'autres que celles des païens, des Juifs, des mahométans et des hérétiques. En prouvant qu'aucune de ces dernières n'est la vraie, il sera évident que la nôtre est la seule qui le soit.

CHAPITRE II

La religion des Gentils ne saurait être la vraie.

La religion, ou l'église qui l'enseigne, pour être vraie doit être juste et sainte dans la croyance de ses dogmes, et dans la règle de ses mœurs. En ce qui concerne les dogmes de la foi, les païens adorent plusieurs dieux. Cela seul suffit pour démontrer que leur religion est fausse; et pourquoi? parce qu'il ne peut exister qu'un seul Dieu. En voici la raison : Dieu est l'être suprême, très-parfait, nécessaire et infini. Ces perfections particulières de Dieu démontrent qu'il ne peut y avoir plusieurs êtres suprêmes; l'être suprême n'a rien qui lui soit supérieur, ou même seulement égal : *Summo magno nihil sinit adæquari*, disait Tertullien. Dieu est *très-parfait :* donc il doit être unique, parce que, s'il existait plusieurs êtres différents d'une perfection égale, alors aucun d'eux ne pourrait être très-parfait, car s'ils avaient la même substance, loin d'être séparés, ils ne formeraient qu'un seul et même être; s'ils avaient chacun une substance différente, dans ce cas, la substance et la perfection que chacun possèderait manquerait à l'autre, de manière qu'aucun d'eux ne serait absolument parfait, puisque l'être de Dieu est celui au-dessus duquel on ne peut rien concevoir de meilleur : *Quo melius cogitari nequit*. En outre, Dieu est *nécessaire*, comme nous l'avons prouvé, chap. III de la première partie; donc il doit aussi être unique, parce qu'il ne saurait y avoir plusieurs êtres nécessaires. Si deux êtres nécessaires pouvaient exister, pourquoi ne pourrait-il pas en exister trois? pourquoi pas cinq? pourquoi pas dix? Mais non, puisque, s'il

existait plusieurs êtres nécessaires, aucun ne serait l'être nécessaire.

2. Enfin, Dieu est *infini*. S'il est infini, il doit être unique, parce que l'être infini est nécessairement infini dans ses attributs, infini dans son immensité, infini dans sa puissance, infini dans sa sagesse. Or, s'il y avait plusieurs dieux égaux entre eux, d'une substance différente, et indépendants l'un de l'autre, l'un n'existerait pas dans l'autre, et par là même aucun d'eux ne serait infini en immensité; tandis qu'au contraire, Dieu étant unique et seul créateur de toutes choses, il existe dans toutes ses créatures, en les conservant. En outre, s'il existait plus d'un Dieu, aucun d'eux ne serait infini en puissance. Si Apollon pouvait détruire ce que fait Mercure, celui-ci ne serait plus tout-puissant: si Apollon ne pouvait pas détruire ce que fait Mercure, Apollon ne serait plus tout-puissant. S'il existait plus d'un Dieu, aucun d'eux ne serait infini en sagesse, aucun d'eux n'aurait la science universelle; car, chacun d'eux étant indépendant de l'autre, l'un ne pourrait savoir ce que l'autre voudrait lui cacher.

3. Ainsi, s'il existait plusieurs dieux égaux, ils seraient tous imparfaits et malheureux, parce qu'ils manqueraient tous de quelques-unes des perfections qu'un Dieu unique peut seul posséder. Malheur à nous, si le monde était gouverné par plusieurs dieux égaux et indépendants l'un de l'autre! quel désordre et quelle confusion ne verrait-on pas renaître tous les jours! l'un déferait ce que l'autre aurait fait, et celui-ci troublerait les desseins de l'autre.

4. Mais, vous autres chrétiens, disent les païens, vous adorez aussi trois dieux, en adorant trois personnes en Dieu. Non, car en adorant trois personnes en Dieu, nous n'adorons qu'un seul Dieu. Ces trois personnes, bien qu'elles se distinguent entre elles à cause de la qualité personnelle de chacune, ne sont pas séparées, n'étant qu'une seule essence, une seule substance et une seule nature. Ainsi toutes les trois ont une seule et même immensité, une seule et même puissance, une seule et même science, une seule et même volonté; ainsi nous n'adorons

qu'un seul Dieu tout-puissant, un seul Dieu possédant toute science, et un seul Dieu immense. Ce qui n'a pas lieu dans les dieux des païens, dont chacun a son intelligence et sa volonté différente de l'autre.

5. C'est pourquoi, comme le dit saint Cyrille, plusieurs philosophes païens, guidés par la seule lumière naturelle, ont pensé qu'il ne pouvait exister qu'un Dieu suprême, indépendant et maître absolu de l'univers, et que les autres dieux dépendaient de lui. C'est ce qu'on voit par les écrits d'Onatus, philosophe de l'école de Pythagore, cité par Stobée : « Tous reconnaissent l'empire du Dieu qui l'emporte en vertu sur tous les autres, et qui suffit seul à gouverner le monde et à le contenir. Les autres dieux suivent le mouvement qui emporte également tout le reste, avec une pleine subordination à ce Dieu principal [1] » Cicéron écrit de même dans ses Tusculanes : « On ne saurait concevoir Dieu autrement que comme une intelligence libre et indépendante, qui a connaissance de tout, et qui met tout en mouvement [2]. » Aristote dit que ce sentiment est commun aux hommes : « Tous conviennent, dit-il, que les dieux reconnaissent eux-mêmes un maître [3], » c'est-à-dire que tous les autres dieux obéissent à un seul ; et saint Jean Chrysostome affirme que les poètes ont été du même avis [4]. En effet, il est facile de s'en assurer en lisant les vers d'Orphée et de Sophocle, poètes grecs. Parmi les poètes latins, Plaute a dit : « Jupiter qui est le souverain des dieux et des hommes [5] » Virgile : « O mon père, dont la puissance est éternelle sur les dieux comme sur les hommes [6] » Horace : « Celui qui règle des

1. Imperat omnibus Deus is, qui virtute præstat. Hic universum mundum moderatur, et continet. Reliqui Dei cœlum eodem quo tota rerum universitas motu decurrunt, primum illum Deum ordine sequentes.

2. Deus alio modo intelligi non potest, nisi ut mens soluta et libera, omnia sentiens, et movens (Tusc. quæst. l. I).

3. Omnes homines affirmant Deos esse sub imperio (de Rep. l. 4, 15.)

4. Poetæ omnes primum principemque Deum universe parentem appellant rerum omnium (*Orat.* xxxvi).

5. Qui est imperator divum atque hominum Jupiter.

6. O pater, o hominum divumque æterna potestas.

affaires des hommes et des dieux par la diversité des temps [1] » Ovide, en décrivant la première origine des hommes, fait assez entendre que le Créateur du monde est un être sans égal : *Moderantem cuncta Deorum.* Clément d'Alexandrie nous dit que les Grecs regardaient comme athées Anaxagore, Protagoras, Evhémère et Diogène, mais qu'en réalité ces philosophes ne l'étaient pas, et qu'ils passèrent pour athées à cause du mépris qu'ils faisaient de la pluralité des dieux, étant persuadés qu'il n'y a qu'un seul créateur et conservateur de tout. Et saint Justin dit que les premiers chrétiens étaient aussi regardés comme des athées par les païens, parce qu'ils n'adoraient pas leurs dieux. Strabon, d'après ce que nous lisons dans Tacite, comptait aussi les Hébreux parmi les athées, parce qu'ils n'adoraient qu'une divinité, et lui rendaient un culte purement spirituel : *Quod unum numen, et sola mente colerent.*

Quant à ce qui concerne les païens de la première antiquité [2], Berose rapporte que les Chaldéens croyaient que Bel (et sous ce nom ils entendaient Jupiter) était le créateur de l'univers. Strabon nous dit que les Ethiopiens croyaient qu'il n'y avait qu'un Dieu immortel, cause première de l'univers. Zoroastre, législateur des Persans, leur laissa cette description de Dieu : « C'est le premier être, éternel, immortel, sans associé, sans égal, existant par lui-même, perpétuel [3]. » Les Grecs et les Romains honoraient Jupiter des qualifications de *très-bon* et *très-grand;* d'où l'on tire la conséquence qu'ils le croyaient au-dessus de tous les autres dieux. Plusieurs historiens, entre autres Rochefort, Dutertre et Sagard, nous attestent la même chose au sujet d'autres peuples, tels que les Indiens, les Chinois, les Africains et les Américains. Saint Cyprien observe que, quoique le vulgaire des païens adorât plusieurs dieux, ils reconnaissaient naturellement un être suprême, car on les en-

1. Qui res hominum et Deorum temperat horis.

2. L'idolâtrie commença chez les Egyptiens, des Egyptiens elle passa chez les Phéniciens, de ceux-ci chez les Grecs, et des Grecs chez les autres peuples.

3. Ens est primum, æternum, immortale, sine socio aut æquali, à se existens, perpetuum, etc (*Apud Euseb. Præp. ev.*, lib. I).

tendait assez souvent s'écrier : Oh Dieu! Dieu le voit! je recommande à Dieu! Dieu me le rendra [1] Ce que Tertullien appelle les témoignages d'une âme naturellement chrétienne [2]. Un savant auteur [3] écrit que les païens s'offensaient lorsqu'on leur reprochait d'adorer plusieurs dieux indépendants les uns des autres; ils disaient d'un commun accord qu'il n'y avait qu'un Dieu suprême, seul créateur de toutes choses.

7. Tous les dieux que les païens vénéraient se réduisaient à trois classes : la première classe était celle des héros, ou des hommes vertueux que l'on croyait avoir été enlevés aux cieux après leur mort, tels que Hercule, Esculape, Castor et Pollux, et autres. Plusieurs écrivains se sont efforcés de prouver que les dieux même supérieurs, comme Jupiter, Mercure et autres, étaient aussi des hommes passés de ce monde dans les cieux. La seconde classe était composée des parties les plus nobles du monde, comme du soleil, de la lune, des étoiles et même de la terre; et ces dieux s'appelaient Diane, Vesta, Cybèle, etc. La troisième classe était composée de ces dieux qu'on appelait génies, démons et lares; et ceux-ci étaient réputés des dieux d'une nature supérieure par son excellence à celle des hommes [4].

1. Oh Deus; Deus videt; Deo commendo; Deus mihi reddet.

2. Testimonia animæ naturaliter christianæ.

3. Hooke, *Rel. nat. et rev.*

4. Les classes des dieux sont partagées différemment par quelques auteurs : ils disent que quelques-uns d'entre eux sont des dieux d'élite, ou supérieurs, d'un pouvoir illimité, d'autres inférieurs, et d'un pouvoir plus limité; que d'autres jouissent dans les cieux de l'honneur de faire partie des dieux, mais qu'ils ne se mêlent pas du gouvernement du monde. On prétend que les dieux supérieurs sont au nombre de vingt, dont douze mâles : Janus, Jupiter, Saturne, Mercure, Apollon, Mars, Vulcain, Neptune, le Génie, le Soleil, Orcus, Bacchus; et huit du sexe féminin : Junon, Vénus, Diane, Minerve, Vesta, Cérès, la Terre et la Lune; que les dieux inférieurs sont : Saturne, Pluton, Bacchus, Esculape, Castor, Pollux, Proserpine, Rhéa et autres; que les demi-dieux sont des hommes qui ont certains mérites, et qui, après leur mort, ont été placés dans les cieux.

Ils imaginent ensuite la génération des dieux, et disent que Jupiter, le premier parmi les dieux supérieurs, est le fils de Saturne et de Rhéa, né jumeau avec Junon, dans l'île de Crète, et élevé sur le mont Ida, sans que son père le sût, lequel voulait le tuer, d'accord avec son frère Titan; mais

8. Il y avait, en outre, une espèce de divinités consistant dans les affections ou les propriétés des choses en qui on reconnaissait quelque vertu ou qualité louable, comme la paix, la vérité, la justice, l'amour et autres : les païens élevaient encore des autels à ces divinités.

Mais qui oserait assurer que les païens regardaient ces dieux comme ayant une existence réelle? Nous devons plutôt penser que, par les hommages qu'ils leur rendaient, ils voulaient témoigner de leur affection pour les choses mêmes dont ils portaient les noms.

On avait imaginé, en outre, une autre espèce de divinités, dont l'une présidait au ciel, une autre à la terre, une autre à la mer, et une autre à l'enfer. On avait imaginé une déesse de la justice, un dieu de la guerre, un dieu des blés et un dieu des

que, comme il n'avait pas réussi dans son projet, Jupiter, dès qu'il se vit assez fort, chassa son père du royaume, qu'il partagea avec Neptune et avec Pluton, ses frères. Saturne eut donc pour femme Rhéa, ou Opis, de laquelle, outre Jupiter, Junon et Neptune, il procréa aussi Vesta et Cérès. Jupiter eut cinq femmes : Maïa, avec laquelle il eut encore Mercure ; Junon, sa sœur, dont il eut Vulcain ; Cérès, mère de Proserpine ; Sémélé, dont il eut Bacchus, et Latone, qui accoucha en une fois d'Apollon et de Diane. Jupiter, sans avoir commerce avec aucune femme, produisit de son cerveau Pallas, ou Minerve. En outre, Jupiter eut un autre fils, Esculape, qui s'appliqua à la médecine ; ensuite Jupiter ayant appris qu'Esculape ressuscitait les morts, le foudroya, parce qu'il ne jugeait pas convenable qu'il entreprît de changer les destins. On dit aussi que Jupiter s'étant transformé en cygne, eut un commerce clandestin avec Léda, femme de Tindare, roi de Sparte, et qu'il en eut deux jumeaux, Castor et Pollux, appelés aussi *Dioscures*.

On ajoute que Vénus n'eut ni père ni mère (bien que quelques-uns veuillent qu'elle soit fille de Jupiter et de Diane), mais qu'elle naquit de l'écume de la mer mêlée avec le sperme du ciel. Ils disent que Vénus épousa Vulcain, mais que, dégoûtée de sa laideur et de sa rusticité, elle s'unit avec Mars ; que Vulcain s'en étant aperçu, fit un filet dans lequel il les enferma pendant qu'ils étaient ensemble. On dit enfin que Junon procréa Mars en touchant une fleur et sans avoir commerce avec aucun homme.

J'ai voulu noter ceci pour faire voir l'aveuglement humain causé par le péché, et comment des hommes raisonnables ont pu se porter à croire de pareilles sottises, en même temps, afin que l'on considère l'astuce du démon pour inventer des dieux si abominables, afin que les hommes, en croyant que leurs dieux ont été si vicieux, adultères, incestueux, envieux et vindicatifs, n'eussent plus horreur de pareils vices, et s'y livrassent sans le moindre scrupule.

plaisirs. Sénèque nous dit néanmoins que ces dénominations diverses d'un si grand nombre de dieux ne signifiaient pas différentes déités, mais seulement les divers dons et les différentes opérations divines qui se faisaient sur la terre par un seul Dieu, auteur de toutes choses : « Vous pouvez, tant que vous le voudrez, varier les noms de cet auteur de tous nos biens. On peut l'appeler d'autant de noms que nous recevons de bienfaits de lui. Qu'on l'appelle, comme nous le faisons, *Liber*, *Bacchus* ou *Mercure*, ou bien la *nature*, le *destin*, la *fortune*, tous ces noms désignent les divers usages que ce même Dieu fait de son pouvoir[1]. » Tertullien nous atteste la même chose, en parlant des philosophes païens : « Plusieurs, dit-il, disposent ainsi de la Divinité : ils mettent les rênes de la souveraine domination dans les mains d'un seul, et confient l'exécution de ses volontés à plusieurs[2] » C'est aussi ce que Cudworth, dans son ouvrage intitulé *Système intellectuel*, a tâché de prouver en détail, bien que Laurent Mosheim, qui y a mis des notes, s'efforce de prouver le contraire. La vérité pourtant, c'est ce qu'a dit saint Paul, savoir, qu'ils ont eu la connaissance du Dieu véritable et suprême[3]; mais qu'ils se sont égarés dans leurs vains raisonnements, et que leurs cœurs insensés se sont remplis de ténèbres ; et de là vient qu'ils ont follement décerné la divinité à des hommes et à des bêtes.

9. Bayle, en parlant de l'existence d'un Dieu dominateur de l'univers, dit qu'il est difficile de convaincre les esprits forts, parce que les preuves morales n'ont pas toute la vertu nécessaire. Comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, l'idée arrêtée de Bayle est de mettre tout en doute, la foi, la religion, et Dieu

1. Quoties voles, tibi licet aliter hunc auctorem rerum nostrarum compellare. Tot appellationes ejus esse possunt, quot munera. Hunc et Liberum Patrem et Herculem, et Mercurium nostri putant; si hunc natura vocat fatum fortunam, omnia ejusdem Dei sunt varie utentis sua potestate (Sen. *de Benef.* lib. IV, c. VII).

2. Imperium summæ dominationis esse penes unum, officia ejus penes multos velint (*Apolog.*, c. XXIV).

3. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt... sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, (*Rom.*, I, 21).

lui-même. Mais nous soutenons que tout homme qui a du bon sens peut se rendre aux preuves morales, comme à tout autre genre de preuves, quand elles sont évidemment certaines. Au contraire, ces esprits forts, qui nient l'existence et la souveraineté de Dieu, ne peuvent s'appuyer sur rien qui puisse rendre plausibles même les doutes qu'ils élèvent. Qu'on lise ce qu'a écrit Cicéron : « Que peut-il y avoir de plus évident, pour peu que nous regardions le ciel et que nous contemplions les corps célestes, que l'existence d'une divinité souverainement intelligente, qui préside au gouvernement de tous ces êtres? S'il n'en était pas ainsi, comment Ennius aurait-il pu dire, aux applaudissements de tous : Regardez cette splendeur sublime, ce Jupiter que tous invoquent, ce dominateur universel, qui gouverne toutes choses par sa seule volonté, ce Dieu tout-puissant. Celui qui douterait de son existence, je ne vois pas pourquoi il ne douterait pas aussi de l'existence du soleil[1] » Ainsi, toutes les nations reconnaissaient un Jupiter comme le recteur universel. Et Cicéron dit que douter de ce fait, ce serait comme si on doutait de l'existence du soleil. Bayle réplique, que le consentement universel des hommes ne prouve rien, parce que la nature humaine est corrompue par le péché. Est-ce donc que l'idée de Dieu naît de la corruption du péché? mais si Dieu n'existe pas, comment le péché pourrait-il corrompre notre nature? A ce compte, dit le père Valsecchi, Bayle était exempt du péché originel, puisque pour lui Dieu n'existait pas.

10. Pour ce qui est ensuite de la barbarie des mœurs des païens, nous en avons déjà parlé dans la seconde partie, au chapitre premier, n. 4. La cruauté des sacrifices, dans lesquels on immolait des hommes et chez les Grecs et chez les Romains, a duré jusqu'au temps d'Adrien, d'après les témoignages de Tacite,

1. Quid enim potest esse tam apertum, cum cœlum suspeximus, cœlestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen præstantissimæ mentis, quo hæc regantur? Quod ni ita esset, qui potuisset assensu omnium dicere Ennius : Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem ? Illum vero et dominatorem rerum, et omnia nutu regentem... ac præpotentem Deum ? Quod qui dubitet, haud sane intelligo, cur non idem sol sit, an nullus sit, dubitare possit (Lib. II, *de nat. Deor.*, cap. II).

de Pline et de Plutarque. D'autres jetaient dans les précipices leurs propres enfants, pour ne pas avoir la charge de les nourrir, ainsi que nous l'apprenons de Tertullien, de Lactance et de saint Augustin, qui se lamentaient sur ces excès. Il était généralement permis de voler hors de son pays, selon Polybe et Diodore de Sicile. Et saint Paul nous dit de combien d'horribles impudicités on n'avait pas honte de se souiller (*Rom.* I, 26 et 27). Mais ce qui doit étonner davantage, c'est que les philosophes mêmes, qui étaient les plus éclairés, enseignaient toutes ces infamies: Platon louait la communauté des femmes; Aristote et Cicéron admettaient comme permise la vengeance privée. Or, qui est-ce qui pourrait seulement concevoir qu'une religion si infectée d'erreurs et de vices puisse être une vraie religion?

§ Ier

De la vanité des divinations et des oracles des païens.

11. Il ne sera pas inutile de dire ici quelque chose de la vanité des divinations et des oracles des idolâtres, et de faire voir que toutes les prophéties des païens, bien différentes des prophéties divines, n'étaient que des mensonges et des tromperies. Il y avait chez les païens deux sortes de divinations, l'une artificielle et l'autre naturelle. La *naturelle* consistait dans les rêves et dans les prédictions de certains hommes dont les âmes, selon les anciens, tiraient leur origine des dieux, et qui, par cette raison, avaient la vertu de connaître l'avenir. Ces hommes faisaient leurs prédictions ou en dormant, ou sur le point de mourir; c'est pourquoi on les appelait *dormitantes* et *vates*. Mais, comme leurs prédictions étaient toujours obscures, il y avait des interprètes qui les expliquaient.

12. La divination *artificielle* consistait à prédire l'avenir au moyen de certains signes; il y en avait de plusieurs espèces. Quelques-unes se faisaient au moyen des hommes ou des choses humaines; par exemple, on tirait des présages de la rencontre d'une personne, ou de ce qu'elle disait; c'était un mauvais signe si l'on avait rencontré un Ethiopien, ou si quelqu'un, dans un banquet, avait parlé d'un incendie; et cela s'appelait *ominatio*.

D'autres se tiraient de quelque fait : c'était un bon signe s'il tombait, par hasard, un peu de vin sur une robe, ou si quelqu'un éternuait après midi ; mais dans la matinée, c'était un mauvais signe. On tirait aussi des présages de la mine que pouvaient faire les cadavres, ou de leurs mains, ou de leurs os, ou de leur ventre.

13. Une autre sorte de divination s'opérait par des objets d'art, tels que des anneaux, des clefs, des miroirs, de l'encens, de la farine, ou de la poix placée sur le feu, des pots de craie, ou de verre avec certaines chandelles placées au bord des cribles suspendus à un fil, ou mis sur une paire de ciseaux : l'eau de mer ou de fontaine, soit qu'on la bût ou qu'on y jetât quelque chose pour voir si cela surnagerait ou coulerait à fond. On se servait aussi, pour connaître l'avenir, de quelques points creusés dans la terre et que le hasard avait fait découvrir ; du feu des sacrifices, si la flamme était tranquille et s'élevait droite vers le ciel ; des feuilles de sauge, sur lesquelles on écrivait quelques mots ; de la cendre exposée au vent ; des feuilles de figuier, si elles étaient vertes ; de la fumée d'une lanterne, si elle avait un mouvement droit ou oblique.

14. Une autre sorte de divination se tirait des animaux, et celle-ci, lorsqu'elle concernait le vol ou le chant des oiseaux, s'appelait proprement *auspicium*. Elle s'appelait *augurium* (*a*), lorsqu'elle avait pour objet les autres animaux : on la pratiquait en observant de quelle manière les poulets (*b*) ou les poissons prenaient leur nourriture, ou comment étaient formés le cœur, le foi, ou les fibres des quadrupèdes ; ou bien on la tirait du hennissement des chevaux, ou de la rencontre de quelque bête, d'un chien, d'un lièvre, ou d'un cerf. Une autre espèce de divination était prise des éclipses, des comètes, du tonnerre et de la foudre, et de la conjonction des planètes. Chacun voit combien étaient vaines et absurdes ces prophéties des païens.

a). *Augurium ab avium garritu,* disent les lexicographes. Il serait donc plus naturel d'appeler *augurium* la divination qui se prenait du chant des oiseaux, et *auspicium*, *ab avium aspectu*, celle qui se prenait de leur aspect.

b). Est-ce que les poulets ne sont pas des oiseaux ? (*Note de l'éditeur.*)

Au reste, leurs savants savaient bien qu'on ne les faisait valoir que pour tromper le monde; et s'ils s'en faisaient les fauteurs, ce n'était que pour maintenir les peuples dans l'obéissance à leurs souverains, en faisant interpréter les augures comme bon leur semblait pour éviter des dissensions. Et c'est Cicéron même qui nous met au courant de cette politique : « Il y a, dit-il, un grand désaccord entre vos deux excellents augures Marcellus et Appius... l'un prétendant que les augures sont accommodés aux intérêts de la république, etc. [1] »

15. Les oracles, ou les réponses que les païens recevaient de leurs idoles, étaient aussi vains que leurs divinations. Chrysippe et Porphyre recueillirent un grand nombre de ces oracles : en les examinant, on voit qu'ils étaient tous ambigus, et qu'ils étaient à double sens, comme celui-ci : *Aio te, Æacida, Romanos vincere posse* (*a*). D'autres étaient obscurs, comme le conseil qu'Apollon de Delphes donnait aux Athéniens, de se sauver *in muro ligneo;* quelques-uns entendirent ces mots en ce sens que les Athéniens devaient se sauver dans leurs navires; d'autres, qu'ils devaient se sauver par la fuite, parce qu'ils succomberaient s'ils restaient dans l'enceinte de leurs murs. Parmi ces dieux qui rendaient des oracles, se trouvaient quelquefois des hommes même vivants, comme Ephestion dont Alexandre le Grand avait fait un dieu; l'empereur Auguste, que les Romains, de son vivant, avaient placé parmi les dieux; encore Antinoüs, favori d'Adrien, que les Grecs avaient consacré en qualité de Dieu.

16. Les ministres qui présidaient à la réception de ces oracles, selon Hérodote et Plutarque, étaient bien payés. Démosthène disait, dans son temps, que la Pythie philippisait, parce qu'elle

1. Est in collegio vestro inter Marcellum et Appium optimos augures magna dissensio... cum alteri placeat auspicia ista ad utilitatem esse reipublicæ composita (Lib. II, *de Leg.*, num. 13).

a). On peut, en effet, grâce aux inversions familières à la langue latine, traduire ces paroles adressées à Pyrrhus, ou bien de cette manière : « Je te dis, descendant d'Eaque, que tu peux vaincre les Romains, » ou bien de cette autre manière : « Je te dis, descendant d'Eaque, que les Romains peuvent te vaincre. » (*Note de l'éditeur.*)

s'efforçait d'interpréter les oracles en faveur de Philippe, qui l'avait gagnée par de larges récompenses. Mais il arrivait souvent qu'on découvrait les fraudes de ces oracles, comme nous savons que les fraudes des prêtres de Bel furent découvertes par Daniel, et celles des prêtres d'Isis par le mari de Pauline et par Tibère. Hérodote rapporte plusieurs fraudes semblables qu'on était parvenu à découvrir. A cette fin, les idoles qui rendaient de tels oracles, étaient placées sur des montagnes qui abondaient en cavernes et en lieux souterrains, propres à cacher les artifices; tels étaient le temple d'Apollon à Delphes, sur le mont Parnasse, ainsi que nous en voyons la description dans saint Justin, l'antre de Trophonius, fils d'Apollon, d'après Philostrate, et les temples de Sérapis, d'Apollon Clarien(*a*), de la sibylle de Cumes et d'autres. Lorsque la nature n'avait pas fait ces lieux propres aux fraudes, les prêtres les rendaient tels par art; ils construisaient des lieux ténébreux, avec des cachettes en dedans, et avec des entrées pareillement secrètes. Eusèbe raconte, dans la vie de Constantin, que, lorsque l'empereur ordonna la destruction de ces temples, on y trouva les lieux disposés précisément pour cacher les fraudes de ceux qui rendaient les oracles. Il est bon de savoir aussi qu'on ne laissait pénétrer dans de tels endroits, que les empereurs, ou rois, ou autres grands personnages. Strabon, rapportant un de ces oracles, écrit que le prêtre ne permit qu'à Alexandre d'entrer dans le temple, et que les autres ne purent entendre l'oracle qu'en se tenant en dehors. On raconte que Vespasien fut seul admis dans le temple de Sérapis pour recevoir l'oracle.

17. Il y avait plusieurs manières de rendre ces oracles; mais toutes étaient susceptibles de fraude; quelques-uns se donnaient par de longs porte-voix, comme le raconte Théodoret [1] d'oracles d'Alexandrie; d'autres se rendaient au moyen des sorts que les prêtres expliquaient comme bon leur semblait; d'autres au moyen de quelques tablettes scellées, ce qui se pratiquait ainsi : on écrivait les demandes sur une tablette scellée avec

1. *Hist. eccles.*, I, 5.

a). Le texte italien porte *Cladio*, sans doute par erreur. (*Note de l'éditeur.*)

un sceau de cire ; le prêtre la portait dans un certain endroit du temple ; après quelques jours, on venait prendre la tablette encore scellée, et l'on y trouvait les réponses. Enfin tous ces moyens étaient tellement frauduleux, que les païens eux-mêmes tant soit peu clairvoyants méprisaient et tournaient en dérision de tels oracles, comme l'attestent Chrysippe, dans Cicéron, et Porphyre, dans Eusèbe [1] ; Porphyre, en particulier, n'a pu s'empêcher de reconnaître la vanité de ces oracles.

18. Quoique les docteurs de l'Eglise chrétienne aient attribué quelques-uns de ces oracles à la malice du démon, ils n'en ont pas moins reconnu plus d'une fois que ce n'était que des effets des fraudes et des tromperies des prêtres, comme par exemple, Origène [2], et Eusèbe [3], qui en a tiré l'aveu des païens eux-mêmes ; mais il dit en même temps que la venue du Christ a fait cesser tous les oracles qui se rendaient par l'opération du démon. Plutarque a rendu témoignage du fait.

19. Quant aux oracles des sibylles, on dit que les premiers vers de leurs oracles furent vendus au roi Tarquin, et qu'après qu'on eut recueilli tous ceux qu'on put avoir, ils furent brûlés tous ensuite, par ordre du sénat. Suétone rapporte que César-Auguste fit brûler plus de deux mille vers d'oracles ; mais qu'il épargna les sibyllins, en les faisant déposer dans deux écrins dorés. Mais, comme l'assure Dion, de tels vers, copiés par de simples particuliers, méritaient bien peu de confiance. La vérité est pourtant, que ces oracles des sibylles, qui prédisaient la venue du Messie et la religion chrétienne, ont souvent été allégués par nos docteurs à l'appui de la foi. Du reste, le recueil de vers sibyllins, en huit livres, qu'on trouve inséré dans la Bibliothèque des Pères, est regardé presque tout entier comme apocryphe. L'auteur de ce recueil se vante d'être gendre de Noé, et assure qu'il prophétisait postérieurement à la sortie d'Egypte effectuée par les Hébreux ; mais on reconnaît qu'il était chrétien, et l'on s'aperçoit qu'il n'est pas toujours véridique ni expert en matière d'histoire. Effectivement, les païens, comme

1. Lib. VI, cap. v. — 2. Lib. VII, *contra Celsum*. — 3. *Præpar. evang.*, lib. IV, cap. I.

Celse et autres, comme le rapportent Origène et Lactance, disaient que des chrétiens avaient inséré frauduleusement bien des choses dans les vers sibyllins. Et saint Augustin (*de Civ. Dei*, lib. XVIII, cap. XLVII), tout en paraissant approuver ces oracles sibyllins, ne laisse pas de dire qu'ils ont pu être inventés par quelques chrétiens entraînés par un zèle indiscret; aussi nous exhorte-t-il à nous appuyer de préférence sur les saintes Ecritures pour établir notre foi en les actions de Jésus-Christ.

§ II.

Fausseté de la secte des manichéens.

20. Disons aussi quelque chose de la secte des manichéens, qui, en partie, se rapprochent des païens, puisqu'ils admettent deux dieux distincts. Ils prétendent qu'il y a deux principes, ou deux dieux indépendants et éternels, mais contraires l'un à l'autre; que l'un est infiniment bon, l'autre infiniment mauvais. Or, qui ne voit l'incohérence d'un système aussi impie et aussi ridicule? Un principe existant et qui serait purement mauvais est une contradiction dans les termes; car, s'il était contraire en tout au bon principe, ce ne serait qu'un néant infini, sans aucune perfection, ni puissance, ni intelligence, même sans aucune réalité. Que si on le considère comme un principe qui, bien que doué de toutes les autres perfections de puissance, intelligence, etc., serait d'une nature malveillante, il serait composé d'attributs contradictoires, puisque, s'il était intelligent, il devrait comprendre ce qui est juste; et s'il le comprenait, comment pourrait-il le repousser? Au surplus, dans cette hypothèse, ce serait un Dieu injuste et malheureux : injuste, puisqu'il serait contraire à l'équité, sans motifs raisonnables; malheureux, puisqu'il haïrait sa nature même, comme étant assez perverse pour haïr le bien connu comme tel. Outre cela, Dieu est conçu de nous comme un être infiniment parfait; comment pourrait-on donc considérer comme Dieu un être infiniment mauvais, qui serait sans pitié pour les malheureux, et sans bonté pour les bons?

21. Ajoutons que s'il y avait ces deux principes opposés l'un à l'autre, leur puissance serait égale, ou bien elle serait inégale. Si elle était inégale, le principe bon prévaudrait, et alors il ne permettrait jamais que le mauvais exerçât son action; ou bien ce serait le principe mauvais qui prévaudrait, et alors il n'existerait dans le monde aucun bien. Si ensuite on voulait supposer que ces deux principes auraient un pouvoir égal, il n'existerait, en ce cas, dans le monde qu'une confusion et un désordre continuels, puisque l'un d'eux troublerait sans cesse l'ouvrage de l'autre

Une supposition encore plus ridicule, c'est la convention que l'impie Bayle a imaginée entre ces deux principes. On demande qui aurait déterminé, entre ces deux principes, les limites du bien que le bon principe voudrait faire, et les limites du mal que voudrait faire le mauvais, puisqu'ils seraient indépendants l'un de l'autre? En outre, lequel des deux possèderait le pouvoir de créer les hommes? Le nombre des âmes qu'ils auraient à créer serait-il limité pour chacun d'eux? qui est-ce qui établirait ces limites? Ensuite, auquel des deux appartiendrait le pouvoir de condamner ou de pardonner? Mais, à quoi sert de discuter plus longtemps une convention aussi absurde, puisqu'on ne peut s'imaginer un être (comme on l'a dit plus haut) qui soit Dieu, sans qu'il soit au-dessus de tout, infiniment parfait, tout puissant, et souverain maître de toutes choses.

CHAPITRE III

La religion juive ne saurait être la véritable.

1. Les Juifs ont possédé, dans un temps, une vraie religion, la vraie loi, et ils formaient alors la véritable Eglise: mais, depuis la venue du Messie, leur religion ne peut plus être vraie, puisque, d'après leurs prophéties mêmes, qu'ils tiennent pour divines, elle devait être abolie, et que la loi nouvelle devait lui être substituée, ainsi que Jérémie l'avait prédit: « Voici que les jours viennent, dit le Seigneur, où je ferai une

nouvelle alliance avec la maison d'Israël et la maison de Juda[1] » C'est ce qui a fait dire à l'Apôtre : « En appelant cette alliance nouvelle, il a montré que la première vieillissait. Or, ce qui vieillit est proche de sa fin[2]. » Or, nous avons déjà prouvé (dans la seconde partie, au chapitre IV et suivants) que le Messie est venu, et que ce Messie est Jésus-Christ ; ce qui se prouve par les Ecritures mêmes, par les miracles du Sauveur et de ses disciples, ainsi que par la punition que les malheureux Juifs endurent depuis si longtemps à cause de leur obstination. Et, bien que leurs prophètes leur aient tout prédit, la perte de la domination de la Judée, la destruction de Jérusalem, l'incendie de leur temple, l'abolition de leurs sacrifices, et leur dispersion sur toute la terre, sans rois, sans prêtres et sans autels ; bien que ces malheureux voient tout cela complétement vérifié par les faits mêmes, cependant ils n'en persistent pas moins dans leur obstination à refuser de reconnaître leur Sauveur.

2. Ils allèguent que, d'après les prophéties de David et d'Isaïe, la venue du Messie devait être précédée de flammes et de feu, et qu'il devait venir avec gloire et majesté. Mais, dans ces passages, les prophètes parlent de la seconde venue que le Messie doit accomplir comme juge ; au lieu que, quand ils parlent de sa première venue en qualité de Rédempteur, les prophètes ont prédit très-clairement (comme on l'a vu dans les chapitres VII[e] et VIII[e] de la seconde partie) que le Messie devait être ici-bas pauvre, humilié, méprisé et crucifié.

3. Les Juifs disent : Eh ! nous avons pour notre synagogue les mêmes signes de vérité qu'ont les chrétiens pour leur Eglise catholique ; nous avons l'*ancienneté*, puisque notre religion est la plus ancienne ; l'*universalité*, puisque les Juifs sont répandus sur toute la terre ; la *visibilité perpétuelle*, puisque, depuis Moïse jusqu'à nos jours, tout le monde connaît la religion judaïque ; nous avons les *miracles*, tels que ceux de Moïse,

1. Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Israel, et domu Juda fœdus novum (*Jerem.*, XXX, 30).

3. Dicendo autem novum, veteravit prius. Quod autem antiquatur et senescit, propre interitum est (*Hebr.*, VIII, 13).

de Josué et d'autres qui sont très-connus; la *sainteté*, telle que celle des patriarches et des prophètes. Nous répondons qu'à l'égard de l'*ancienneté*, quoique cette religion soit la plus ancienne, Dieu ne l'a pourtant pas fondée pour être perpétuelle, mais pour durer seulement jusqu'à la venue du Messie promis : ce Messie étant déjà venu, ce n'est plus à présent qu'une religion morte et réprouvée de Dieu ; cela est évident, car cette religion n'a plus de temples, ni de prêtres, ni de sacrifices. A l'égard de l'*universalité*, il ne suffit pas, pour qu'une religion soit universelle, qu'elle soit suivie par plusieurs familles dispersées sur la terre ; mais il faut de plus que cette religion soit professée publiquement chez toutes les nations, par la pratique du culte divin qu'elle prescrit elle-même, ce qui n'a pas lieu chez les Juifs modernes. Quant à la *visibilité perpétuelle*, il est absolument faux que, depuis la prédication de l'Evangile, elle soit visible comme l'Eglise catholique, puisque cette religion est méprisée, non-seulement parmi tous les chrétiens, mais aussi parmi tous les infidèles. Enfin, à l'égard *des miracles* et *de la sainteté* des personnes, depuis que Jésus-Christ est venu, les Juifs ne peuvent plus citer ni aucun miracle ni aucun homme saint en leur faveur : et il ne leur sert de rien de vanter les miracles et la sainteté de leurs Pères ; car ces miracles et ces saints personnages appartenaient à des époques où leur synagogue était une religion véritable, mais ne servent de rien aujourd'hui pour prouver une religion qui ne subsiste plus : ces miracles et ces saints personnages ne confirment pas maintenant la religion qui adore le Christ à venir ; mais ils confirment la religion qui adore maintenant le Christ venu ; or, que le Christ soit maintenant venu, c'est ce qui a été rendu évident par une infinité de preuves.

4. De plus, les Juifs ne peuvent plus posséder la vraie religion, par la raison qu'ils n'ont plus d'écriture divine, et que leurs livres ont été falsifiés. Leur écriture d'aujourd'hui, c'est le *Talmud* écrit par les rabbins, qui disent que c'est une autre loi donnée de vive voix à Moïse. Et c'est pourquoi les inventeurs du *Talmud* ordonnèrent, en le publiant, qu'on observât

tout ce qui y était contenu, comme autant de lois divines, en menaçant de la peine de mort tous ceux qui les transgresseraient. Il est bon de savoir que ce livre est rempli de fables, d'erreurs et de blasphèmes. On y trouve écrit, pour ce qui regarde les mystères, que Dieu a dans le ciel une demeure écartée, où il se retire pendant une partie de la nuit, pour pleurer sur les maux de son peuple, et qu'alors il rugit comme un lion, en disant : Malheureux que je suis d'avoir détruit ma maison, incendié mon temple et rendu mes enfants esclaves! qu'affecté d'avoir permis que son peuple soit tombé dans l'affliction, toutes les fois qu'il y pense, il se frappe la poitrine et laisse tomber dans l'océan deux larmes chaudes. Il y est dit ensuite que pendant une partie de la journée, Dieu s'occupe à étudier la loi, comme aussi le *Talmud;* que, pendant une autre partie, il s'occupe de l'instruction des enfants qui meurent avant l'usage de la raison; qu'il en passe une autre partie à juger le monde; et que, dans les trois dernières heures, il s'amuse avec un dragon, appelé *Leviathan;* que Dieu, avant de créer le monde, composait un grand nombre de mondes, puis les détruisait, pour apprendre l'art de fabriquer dix-huit mille mondes, qu'il a créés dans la suite, et qu'il visite pendant la nuit porté par un chérubin; que Dieu fut obligé une fois de dire un mensonge afin de mettre la paix entre Abraham et Sara; que Dieu ordonna à Moïse de sacrifier un bœuf, afin d'expier sa propre faute d'avoir diminué la lumière de la lune, pour augmenter celle du soleil.

5. En ce qui concerne les mœurs, le *Talmud* enseigne que ceux qui adorent les idoles, soit qu'ils le fassent par amour ou par crainte, ne pèchent pas; que celui qui maudit son père et sa mère, et Dieu même, ne pèche pas, pourvu qu'il ne prononce point, dans ce dernier cas, les noms d'*Adonaï*, d'*Eloïm* ou de *Sabaoth;* qu'on ne peut condamner à la mort celui qui lie son camarade, et le fait mourir de faim ainsi lié, ou le livre en proie à un lion; qu'au contraire il mérite la mort, s'il le fait mourir de faim sans le lier, ou s'il le livre aux mouches; qu'un coupable, condamné par tous les juges, est

délivré de la mort; qu'il n'en est pas ainsi, s'il n'est pas condamné à l'unanimité; enfin, que celui qui ne jeûnera pas tous les samedis sera sauvé; et autres sottises semblables qu'on lit dans ce livre. Mais ce que nous venons de citer est plus que suffisant pour démontrer l'aveuglement dans lequel sont tombés les Juifs d'aujourd'hui en punition de leur obstination.

CHAPITRE IV

La religion mahométane ne peut être une vraie religion.

1. Voyons d'abord les qualités de Mahomet, fondateur de cette religion, ou, pour mieux dire, de cette secte infâme, qui a été cause de la damnation d'un si grand nombre d'âmes. Il possédait quelques dons naturels, une belle figure, un esprit pénétrant, des manières courtoises, un cœur porté à la libéralité et à la reconnaissance pour les bienfaits qu'il avait reçus. Mais il était dominé par le vice de la concupiscence, et pour le satisfaire, il eut jusqu'à quinze femmes et plus de vingt-quatre concubines, en faisant accroire que Dieu lui en avait donné la permission, car il ne permettait pas aux autres plus de quatre femmes; de là vient encore que, dans son Alcoran, il fait consister la plus grande partie du bonheur éternel dans les plaisirs des sens. Il fut aussi très-orgueilleux, ce qui quelquefois le rendit cruel. Qu'il nous suffise de rappeler qu'un jour qu'on lui avait volé quelques chameaux, les auteurs de ce vol étant tombés en son pouvoir, il leur fit couper les mains et les pieds, et crever les yeux avec un fer ardent, et puis les fit lâcher ainsi mutilés jusqu'à ce qu'ils rendissent l'âme [1].

1. Mahomet était d'origine arabe, et il naquit à la Mecque en 571. Il descendait d'une famille très-noble. Après la mort de son père, ses parents le destinèrent au commerce; avant cette époque, il avait été élevé chez son aïeul, et ensuite chez un de ses oncles, qui le conduisit en Syrie à l'âge de treize ans; il retourna dans sa patrie à l'âge de vingt-cinq, à vingt-huit il devint l'homme d'affaires d'une veuve noble et riche nommée *Kadia*. Placé ainsi dans une condition plus élevée, Mahomet médita de changer de religion et d'en faire changer à toute sa patrie, dans l'intention de guérir les Arabes de l'idolâtrie, dans laquelle lui-même avait été élevé, et de rendre au monde (disait-il) la religion primitive d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Moïse, et même du Christ, enfin de tous les prophètes du vrai Dieu; c'est pour cela

2. Voyons maintenant ce que c'est que l'Alcoran de Mahomet, et quels sont les dogmes et les préceptes qu'on y apprend. Alcoran signifie leçon, ou livre des leçons. Les titres du livre diffèrent selon les diverses éditions. Il est partagé en 114 *sures* ou *azoares;* et les *sures* se divisent en *ayat*, c'est-à-dire paragraphes de longueurs diverses, traitant des attributs de Dieu et des préceptes ou jugements de choses admirables; ces paragraphes se terminent par le rhythme correspondant au vers précédent. L'Alcoran est écrit en arabe pur, d'un style élégant,

qu'il feignit d'avoir des entretiens avec l'ange Gabriel dans la grotte d'Hira, qui n'était pas éloignée de la Mecque, où il se retirait souvent.

Arrivé à l'âge de quarante ans, et ayant été idolâtre jusqu'à cette époque, il entreprit de se faire prophète, et se fit regarder comme tel, d'abord par sa femme et par quelques-uns de ses parents et de ses domestiques; ensuite par Abubeker, homme de grande autorité, à l'aide duquel il attira dans son parti plusieurs des principaux habitants de la Mecque. Trois ans après, il réunit dans un banquet quarante personnes avec Aly, son cousin, et alors il découvrit sa mission prétendue divine. Mais tous, excepté Aly, se moquèrent de lui. Cependant Mahomet ne se découragea point : il constitua Aly son vicaire et commença à prêcher publiquement à la Mecque. D'abord, il fut écouté de ses compatriotes; mais quand ensuite il se mit à réprouver leurs dieux, ils le persécutèrent avec acharnement; et il en aurait été victime, si un certain Abotaleb ne l'eût sauvé par sa prudence et son autorité. Cependant les habitants de la Mecque résolurent de n'avoir plus aucun commerce ni avec Mahomet, ni avec ses adhérents. Mahomet, qui pendant ce temps n'en avait pas moins composé déjà une partie de l'Alcoran, défiait ses adversaires de faire rien de semblable, en leur disant qu'ils n'auraient jamais pu parvenir à en composer même un seul chapitre. Lorsqu'on lui demandait quelque miracle en preuve de sa mission, il répondait que Dieu l'avait envoyé, non pour faire des miracles, mais seulement pour prêcher la vérité.

Les mahométans disent, en conséquence, que le miracle du législateur a été la propagation de leur foi, qui s'est faite dans la plus grande partie du monde. Mais il est facile de leur répondre que la propagation d'une croyance qui autorise à vivre plutôt d'après les appétits des sens que d'après la raison, n'est pas un miracle; que c'est, en outre, dans l'Arabie qu'elle s'est répandue, pays dont la plupart des habitants étaient païens, où il y avait très-peu de chrétiens, et où le reste se composait de juifs, ou d'hérétiques ariens et nestoriens, qui s'y étaient réfugiés par suite des édits des empereurs; et tous ces gens-là vivaient dans l'ignorance la plus complète. Ce qui est plutôt un miracle, c'est la propagation de l'Evangile, qui enseigne une loi contraire aux penchants de la chair. Voici cependant, à dire vrai, un grand miracle que Mahomet se vantait d'avoir fait (miracle de bouffon de comédie) : il disait dans l'*Azoara* 64 de son Alcoran, qu'un morceau de la lune étant tombé

et qui imite celui des prophètes. On y trouve des sentences, des histoires et des exhortations. Aux *sentences* appartiennent les lois, non-seulement pour les choses sacrées, telles que prières, pèlerinages et jeûnes ; mais aussi pour ce qui intéresse la politique, tel que tribunaux, mariages et héritages. Aux *histoires* appartiennent grand nombre de récits, tirés en partie des livres saints, mais altérés, et en partie de livres apocryphes, et spécialement du Talmud des Juifs. Aux *exhortations* appartiennent les invitations à la religion nouvelle, à la guerre pour la défense de cette religion, aux prières et aux aumônes, avec menaces pour les transgresseurs des peines de l'enfer et promesses des délices du paradis pour ceux qui l'observeraient fidèlement ; tantôt c'est Dieu, ou l'ange qui est supposé y parler ; tantôt c'est Mahomet lui-même, qui adresse la parole, soit aux habi-

dans sa manche, il avait eu l'habileté de la raccommoder. Et c'est pour cette raison que l'empire des Turcs a pris pour emblème le croissant ou une demi-lune.

Ensuite, la mort lui ayant enlevé sa femme Kadia et son ami Abotaleb, Mahomet, dans la dixième année de sa prétendue mission, se vit abandonné par presque tous ses adhérents, et il fut ainsi obligé de se retirer de la Mecque à Tayef, qui en était distante de soixante milles. Mais un mois après il revint à la Mecque, où il eut pour protecteur Al-Notaam Abn-Avi. Dans la douzième année, il publia la fable de son voyage nocturne à Jérusalem et de là au ciel ; mais cette fable sembla si ridicule, qu'il aurait été entièrement abandonné de tous, si un nommé Abu-Ker n'eût dit qu'il ne pouvait refuser sa foi à Mahomet. Dans cette même année, un grand nombre d'habitants de Médine, et parmi ceux-ci le prince de la tribu *Avos*, firent serment de suivre Mahomet. Mahomet avait déclaré que Dieu ne lui avait ordonné que de prêcher la vérité, et non de forcer les hommes à le croire ; mais quand il se fut enfui de Médine pour éviter la mort que les habitants de la Mecque avaient tramée contre lui, il déclara ouvertement qu'on devait persécuter les infidèles par les armes, et propager la foi par des victoires. A partir de ce temps-là il ne discontinua pas de faire la guerre, tantôt vaincu, mais plus souvent vainqueur.

Ensuite il se porta à la Mecque avec quatorze cents soldats, et il obtint une trêve de ses ennemis, mais à condition qu'ils permettraient à tous ceux qui voudraient le suivre de s'enrôler sous ses drapeaux. Il écrivit, après cela, des lettres aux rois de Perse, d'Ethiopie et de Rome, en les invitant à embrasser sa religion. Il s'empara de la Mecque et y établit sa secte, après en avoir chassé les idolâtres ; et, dans l'année suivante, il reçut les ambassadeurs de toutes les tribus de l'Arabie, qui, voyant subjuguée la plus puissante tribu de la nation, embrassèrent la religion de Mahomet. Enfin, il mourut âgé de soixante-trois ans, et on prétend que ce fut de poison.

tants de la Mecque, soit aux Juifs ou aux chrétiens ; d'autres fois il fait parler les bienheureux du paradis, ou les damnés de l'enfer; de manière que l'Alcoran est une sorte de drame, où prennent la parole divers interlocuteurs.

3. Les mahométans disent que l'Alcoran n'a été composé ni par Mahomet ni par d'autres hommes, mais par Dieu seul qui l'aurait donné à Mahomet. Ils débitent mille inepties sur la manière et les circonstances où il aurait été ainsi donné. Les uns prétendent que l'Alcoran est de toute éternité, toujours présent devant le trône de Dieu, sur une table, où étaient écrites toutes les choses passées, présentes et à venir. D'autres disent que ce livre descendit du trône de Dieu, pendant une nuit du mois de *Ramaḍan*, où ils supposent que Dieu disposa toutes choses ; d'autres, que l'ange Gabriel révéla à Mahomet tout ce qui est écrit dans l'Alcoran ; d'autres, que Mahomet recevait, de temps à autre, quelques vers, qu'il faisait conserver dans une caisse, et mille autres sottises semblables. Au reste, dans les exemplaires que nous avons aujourd'hui de l'Alcoran se trouvent plusieurs variantes qui modifient le sens des phrases. Nos écrivains disent que tout l'Alcoran a été composé ou par Mahomet, soit qu'il y ait travaillé seul, soit qu'il ait été aidé dans ce travail par un moine nommé Sergius, ou par d'autres. Ceux qui voudront en savoir davantage sur la composition de l'Alcoran peuvent lire Marraci dans son prodrome à la réfutation de l'Alcoran (part. 4, cap. XXVII).

4. Pour ce qui regarde la théologie de l'Alcoran, ce livre est rempli d'un fatras confus de fables, de préceptes et de dogmes absurdes, excepté ce qu'il en a emprunté à la loi hébraïque et chrétienne. Mahomet reconnaissait pour divine la mission de Moïse et de Jésus-Christ; il reconnaissait aussi pour légitime l'autorité de nos saintes Ecritures, au moins en grande partie, disant que le reste en a été altéré; et c'est pour cela qu'il voulait réformer et perfectionner la religion judaïque et chrétienne, par sa religion prétendue (laquelle, disait-il, était la même que celle de Moïse et de Jésus-Christ). Mais, dans la réalité, il ne fit que former une secte différente de l'une et de

l'autre. Mahomet croyait qu'il y a un Dieu, et l'on voit, par la sure 4, vers 17, qu'il croyait aussi à la trinité des personnes dans la nature divine : *Neque dicant tres* (Deos), *Deus enim unus est;* il admettait l'existence des anges, mais il leur donnait un corps, et les croyait de différents sexes (sure 2 et 7). Il prétendait que chaque homme a deux anges gardiens, et que ceux-ci changent tous les jours; qu'il existe en outre des anges et des démons de plusieurs sortes, appelés *génies*, qui mangent, boivent et se multiplient, et peuvent, après leur mort, être sauvés ou damnés.

5. Ensuite, il y a dans l'Alcoran bien des choses indignes de Dieu. Il y est écrit (c'est le même blasphème que celui des Juifs talmudistes) que Dieu fut obligé de dire un mensonge pour rétablir la paix entre Abraham et Sara. On y fait jurer Dieu par les vents, par les anges, et par les démons mêmes, tandis que Dieu ne peut jurer que par lui-même, et non par les créatures. En outre, dans la sure 43, on y fait prier Dieu pour Mahomet : *Cum Deus, et angeli propter prophetam exorent.* Dans la sure 56, Mahomet dit que Dieu lui a permis de violer un serment, et, dans la sure 43, qu'il lui a donné la permission d'avoir commerce avec toutes les femmes, même mariées et ses propres parentes, à quoi il ajoute encore nombre de mensonges. Dans la sure 17, il écrit que Dieu ordonna aux anges d'adorer Adam, et que tous lui obéirent, excepté Belzébut; dans la sure 13, que Marie, mère de Jésus, est adorée par les chrétiens comme une divinité; dans la sure 27, que Dieu l'enleva dans les cieux pour l'instruire dans les mystères; enfin, dans la sure 25, que Dieu a créé le démon par le moyen d'un feu pestilentiel.

6. On trouve une infinité de contradictions dans l'Alcoran. Dans la sure 11, il appelle Jésus-Christ esprit de Dieu et son messager : *Jesus Mariæ filius Dei nuntius, suusque spiritus;* ensuite, il nie qu'il soit Dieu, et dit que Jésus n'a pas été crucifié; mais qu'à sa place on a crucifié un autre homme qui lui ressemble. Dans la même sure 11, il dit que tout homme, quel qu'il soit, juif ou chrétien, sera aimé de Dieu et se sauvera, quand même il abandonnerait sa religion pour une autre,

pourvu qu'il adore Dieu, et qu'il soit honnête homme; et dans la sure 3, il dit que les mahométans se damneront s'ils abandonnent leur loi; dans la sure 20, qu'on ne doit forcer personne à croire; et dans la sure 9, qu'on doit mettre à mort les infidèles. Dans la sure 2, il dit que chacun, soit juif, chrétien, ou sabaïte peut se sauver dans sa propre religion [1]. Mais dans la sure 3, il dit le contraire [2] Les mahométans avouent ces contradictions, mais ils disent que c'est Dieu lui-même qui s'est rétracté.

7. Les mahométans disent que, dès qu'un homme est mort et enseveli, deux personnages, *Moncker* et *Hakir*, se présentent dans le tombeau pour peser sa conduite dans deux plats de balance, qui égalent la superficie du ciel et de la terre. Ils disent aussi qu'il y a le pont *Sorat*, d'où les pécheurs tomberont dans l'enfer, où les infidèles resteront pour toujours; mais que ceux qui auront cru en Dieu n'y resteront que quelque temps, et pas plus de mille ans, après quoi ils passeront dans la maison de la paix; qu'avant d'entrer dans cette maison, ils boiront de l'eau de la piscine de Mahomet. C'est pour cela que les mahométans, quand ils se font raser la tête, laissent une petite touffe de cheveux, dans l'espoir que Mahomet, en les prenant par cette touffe, les tirera de l'enfer. Ils espèrent que, du moins au jour du jugement universel, Mahomet sauvera, par ses prières, tous ses prosélytes. Le paradis que l'Alcoran promet, est un paradis qui ferait rougir de honte les bêtes mêmes : c'est un paradis où il n'y a d'autres plaisirs que les plaisirs sensuels. Il dit qu'il a deux jardins garnis d'arbres, de fontaines, de fruits, et de femmes ; que chacun aura dans le ciel autant de femmes qu'il en aura eu dans ce monde, et que les autres seront des concubines. Voici ce qu'on lit dans la sure 86 et 88 : *Ubi dulcissimas aquas, pomaque multimoda, fructus varios, et decentissimas mulieres, omne que bonum in æternum posside-*

1. Qui crediderint et Judæi et Christiani, et Sabaitæ in Deum, et fecerint bonum, ipsis erit merces apud Dominum.

2. Et qui secutus fuerit aliam religionem præter ipsam, ipse in futuro sæculo erit ex pereuntibus.

bunt. Le mahométan Avicenne, ayant honte d'une telle promesse faite pour la vie éternelle, nous dit que Mahomet s'était exprimé ainsi par manière d'allégorie ; mais on ne trouve justifiée nulle part, dans l'Alcoran, cette explication rêvée par Avicenne. Pour ce qui est des obligations, naturelles, l'Alcoran enseigne principalement la loi naturelle; encore excuse-t-il ceux qui la violeraient par motif de crainte. Nous avons déjà dit qu'il permet d'avoir plusieurs femmes, et même jusqu'à quatre, pourvu que la paix puisse être gardée entre toutes : autrement, il ordonne qu'on en prenne au moins une, et il permet qu'on répudie une femme jusqu'à deux fois. Il défend expressément de disputer sur l'Alcoran et sur les saintes écritures en disant (dans les sures 22 et 29) que c'est un précepte divin. Du reste ce n'est qu'avec beaucoup de ménagements que cet imposteur a donné un tel précepte ; puisque toute la force de sa loi consiste dans l'ignorance.

Il se trouve en outre, dans l'Alcoran, d'autres lois positives pour les purifications, les oraisons, les aumônes, les jeûnes dans le mois *Ramadan* et le pèlerinage à la Mecque. Un auteur digne de foi nous apprend que Mahomet plaçait du froment dans son oreille, et qu'une colombe qu'il avait habituée venait y becqueter, pour faire croire ainsi aux autres, par ce moyen, qu'il était inspiré de Dieu sur les choses qu'il enseignait. Et ce qui confirme cette assertion, c'est le rapport que nous lisons dans Bayle, de deux Maronites, témoignant qu'il se trouve à la Mecque des colombes que les Turcs respectent comme sacrées, dans la persuasion où ils sont qu'elles descendent de celle qui parlait à Mahomet.

8. Ainsi donc, ni la religion des païens ne peut être vraie, ni celle des Juifs, ni celle des mahométans non plus : donc la religion chrétienne est la seule qui le soit. Mais comme il se trouve dans la religion chrétienne plusieurs églises différentes qui ne s'accordent pas avec l'Eglise catholique romaine, voyons enfin quelle est, entre toutes, la vraie Eglise et, par conséquent, la religion véritable.

CHAPITRE V

Où l'on prouve que l'Eglise catholique romaine est la seule véritable, et que toutes les autres sont fausses et hérétiques.

1. Pour bien comprendre que l'Eglise catholique romaine est la seule véritable, il faut supposer, avant tout, deux choses comme très-certaines. La première, que, comme il n'existe qu'un seul vrai Dieu, il ne peut y avoir, par conséquent, qu'une seule foi· véritable et une seule véritable Eglise de Jésus-Christ. « Une foi, un baptême, un Dieu [1] » En sorte que, de deux églises qui enseignent des dogmes ou des préceptes opposés, une seule peut être vraie, et que hors de celle-ci, qui est la seule arche du salut, personne ne peut être sauvé, comme l'avoue Calvin lui-même. La seconde chose bien certaine, c'est que la première église chrétienne qui a été fondée, c'est l'Eglise catholique romaine. Si quelqu'un voulait le nier, qu'il nous dise quelle église a été la première avant celle-ci ; il ne le pourra pas : aussi cela n'est-il nié par aucune secte. Voici ce qu'en a dit l'hérétique Gérard : « Il est certain que (l'Eglise romaine), dans les cinq premiers siècles, était la vraie Eglise, et suivait la doctrine des apôtres [2] » Et c'est ce qu'on ne peut nier, puisque tout le monde sait que c'est l'Eglise romaine qui a été la première fondée par Jésus-Christ, propagée ensuite par les apôtres, et puis donnée à cultiver et à régir à des pasteurs, qui descendent de ces mêmes apôtres par une succession légitime et non interrompue, conformément à ce qu'a dit saint Paul : « Il a donné à son Eglise quelques-uns pour apôtres, d'autres prophètes, d'autres pour prédicateurs de l'Evangile, et d'autres pour pasteurs et docteurs, afin que les uns et les autres travaillent à la perfection des saints, aux fonctions de leur ministère, à l'édification du corps de Jésus-Christ [3]. » Or,

1. Una fides, unum baptisma, unus Deus (*Ephes.*, IV, 5).

2. Certum quidem est primis quingentis annis veram fuisse, et apostolicam doctrinam tenuisse (*De eccles.*, cap. XI, sect. 6).

3. Ipse dedit quosdam quidem apostolos... alios autem pastores, et doctores, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi (*Ephes.*, IV, 2).

ce caractère ne peut se rencontrer que dans l'Eglise romaine ; et personne ne saurait contester que les pasteurs de cette Eglise ne descendent immédiatement des apôtres, comme l'attestent saint Cyprien, saint Jérôme, saint Augustin, et, avant eux, saint Irénée, lorsqu'il écrit : « En exposant la tradition que l'Eglise fondée et établie à Rome, par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul, cette Eglise si grande, si ancienne et si connue de tout le monde, tient de ces mêmes apôtres ; et la foi qu'ils ont annoncée aux hommes, et qui, par une suite non interrompue d'évêques, est parvenue jusqu'à nous, nous confondons tous ceux qui, soit par un méchant amour-propre, soit par vaine gloire, soit par aveuglement ou par erreur, voudraient introduire des doctrines étrangères [1]. » Saint Optat de Milève : « Pour le bien de l'unité, le B. Pierre a mérité d'être mis à la tête des autres apôtres, et a reçu seul les clefs du royaume des cieux avec la charge de les communiquer aux autres [2] » Tertullien (lib. *de Præsc.*, cap. xx) dit que si une société chrétienne ne pouvait pas démontrer qu'elle a été la première pour se faire reconnaître vraie et légitime, au moins elle devrait prouver qu'elle tire son origine de quelqu'un des apôtres. Et c'est ce qui affermissait saint Augustin dans la ferme croyance que l'Eglise romaine était l'Eglise véritable : « Ce qui m'attache à l'Eglise, c'est cette succession d'évêques qui, à partir de Pierre lui-même, n'ont pas discontinué d'occuper son Siége, jusqu'à son dernier successeur actuel [3] » Donc, la succession constante et perpétuelle des pontifes, depuis saint Pierre jusqu'à nos jours, prouve évidemment que l'Eglise romaine est la vraie Eglise de Jésus-Christ.

1. Maximæ, et antiquissimæ, et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ Ecclesiæ, eam quam habet ab apostolis traditionem, et annuntiatam hominibus fidem, per successiones Episcoporum pervenientem usque ad nos, indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sui placentiam malam, vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam sententiam præter quam oportet colligunt (lib. III, cap. III).

2. Bono unitatis B. Petrus præferri omnibus apostolis meruit, et claves regni cœlorum communicandas cæteris solus accepit.

3. Tenet me in ipsa Ecclesia ab ipsa sede Petri usque ad præsentem episcopatum successio sacerdotum (*Saint Aug., epist. fundam.*, c. IV, n. 5).

2. Mais il nous suffit que les hérétiques admettent que l'Eglise romaine a été la première : car, en admettant ce fait, on ne peut plus nier qu'elle ne soit la véritable, puisque l'Apôtre a dit que l'église fondée par Jésus-Christ est la vraie église de Dieu, la colonne et la base de la vérité [1]. Donc, si l'Eglise romaine est la vraie église de Dieu, toutes les autres qui sont sorties de son sein et qui s'en sont séparées sont fausses et hérétiques (dit saint Jérôme). « Par là même qu'ils se sont établis postérieurement à nous, ils sont convaincus par eux-mêmes d'être de ceux que l'Apôtre nous a annoncés devoir paraître dans la suite [2], » c'est-à-dire de faux prophètes.

3. Les hérétiques prétendus réformés disent que l'Eglise romaine a été la vraie église jusqu'au troisième siècle (quelques-uns disent jusqu'au quatrième, et d'autres jusqu'au cinquième); qu'ensuite elle a cessé d'être l'épouse pour devenir adultère, parce que les catholiques l'ont corrompue, en corrompant ses dogmes. Mais comment notre église peut-elle avoir failli? ou dans quels dogmes peut-on l'appeler corrompue, elle qui a conservé les mêmes dogmes, qu'elle a crus depuis le jour où elle a été fondée par Jésus-Christ? Elle a toujours été la même dans tous les temps ; en sorte que ces vérités que nous croyons aujourd'hui, étaient crues dès les premiers siècles, telles que l'existence du libre arbitre, la vertu des sacrements, la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, l'existence du purgatoire, l'invocation des saints, et la vénération de leurs reliques ainsi que de leurs images. Les novateurs osent appeler erreurs ces vérités que nous regardons comme de foi : mais ils disent (si nous en croyons Bellarmin, *de Notis eccl.* cap. v) que de telles erreurs ont été comme des taches légères sur la figure de l'Eglise naissante. Ainsi l'adoration de Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie, l'adoration de la croix et des saints furent comme des taches légères dans les premiers siècles! Et comment se

1. Scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quæ est Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis (I *Tim.*, III, 15).

2. Ex hoc ipso quod postea instituti sunt, eos se esse judicant, quos Apostolus futuros prænunciavit.

fait-il qu'aujourd'hui ces taches soient devenues d'horribles idolâtries, comme ils les appellent? Des idolâtries ne sont-elles que de simples taches? En outre, comment Dieu a-t-il pu permettre des erreurs si énormes pendant tant de siècles, dans son église, jusqu'à ce que ces nouveaux réformateurs, Luther, Zuingle et Calvin, vinssent les dissiper? Et, si l'Eglise véritable a cessé d'être, au moins pendant neuf siècles, comme ils le prétendent, comment Dieu a-t-il pu permettre que les hommes fussent si longtemps sans Eglise, jusqu'à ce que ces nouveaux docteurs vinssent les éclairer?

4. Pressés par ces arguments, nos adversaires ont imaginé de dire que c'est l'Eglise visible qui a cessé d'être, mais non pas l'invisible ; et ils prétendent que l'Eglise ne se compose que des prédestinés seuls, comme le veulent les calvinistes, ou des seuls justes, comme l'affirment les luthériens de la confession d'Augsbourg : ce qui est tout à fait contraire à l'Evangile, d'après lequel l'Eglise militante est composée de justes et de pécheurs : ce qui fait qu'elle est comparée tantôt à l'aire où se trouve le grain avec la paille, tantôt au filet qui prend des poissons de toutes sortes, tantôt au champ où le bon grain se trouve mêlé de zizanie. Les novateurs allèguent qu'il n'est pas nécessaire que l'Eglise soit toujours visible. Mais d'abord ils devraient le prouver, et c'est ce qu'ils ne font pas. Jean-Baptiste Croff (d'après le père Pichler, dans sa Théologie dogmatique) témoigne, dans un de ses écrits publiés en 1695, qu'il a prié plusieurs fois les prédicants de lui faire voir quelques textes des Ecritures où l'on indiquât cette Eglise invisible, et qu'il ne l'a pu obtenir d'eux. Il est bien clair, par l'Evangile, que l'Eglise ne peut être invisible [1] De même donc que, comme l'a dit Notre-Seigneur, une ville située sur une montagne ne peut être cachée aux yeux de ceux qui passent par là, de même l'Eglise ne peut être cachée aux hommes qui vivent sur la terre. Jésus-Christ pouvait-il parler plus clairement qu'en s'exprimant de cette manière? Ecoutons encore ce qu'il dit à saint Pierre : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux; et tout ce que tu auras lié sur la

1. Non potest abscondi civitas supra montem posita (*Matth.*, v, 14).

terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux [1] »

Quelque signification qu'on veuille donner aux mots *lier* et *délier*, et qu'on les entende ou de l'absolution sacramentelle, comme le font les catholiques, ou des censures, ou de la prédication, comme le font les hérétiques, ce sont toujours des ministères extérieurs de l'Eglise visible et manifeste. Il est donc évident, dit Bossuet dans sa Conférence avec Claude, publiée depuis, qu'on doit regarder comme la véritable Eglise de Jésus-Christ celle qui confesse extérieurement Jésus-Christ, et qui exerce extérieurement le ministère des clés.

5. Ensuite, il a toujours été nécessaire, et il le sera toujours, que l'Eglise soit visible dans tous les temps, afin que chacun puisse sans cesse apprendre la vraie doctrine de la bouche des pasteurs ecclésiastiques, recevoir les sacrements et être remis dans la bonne voie, si l'on s'en écarte. S'il n'en était ainsi, à qui s'adresseraient les hommes pour savoir ce qu'ils doivent croire et ce qu'ils doivent pratiquer pour obtenir le salut éternel? « Comment croiront-ils en Jésus-Chrrist, s'ils n'en ont point entendu parler? et comment en entendront-ils parler, si personne ne leur prêche[2] ? » Le même apôtre écrit aux Hébreux : « Obéissez à vos conducteurs, et soyez soumis à leurs ordres; car ils veillent pour le bien de vos âmes, comme devant en rendre compte à Dieu [3] » Or, comment les fidèles pourraient-ils obéir à leurs prélats, si ceux-ci leur étaient inconnus, et si l'Eglise était invisible? C'est pour cette raison que saint Paul dit encore que Dieu a placé visiblement des pasteurs et des docteurs dans son Eglise, afin que nous ne soyons pas trompés par de faux docteurs, qui ne nous instruiraient que dans l'erreur [4].

1. Et tibi dabo claves regni cœlorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis (*Matth.*, XVI, 18).

2. Quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante? (*Rom.*, X, 14).

3. Obedite præpositis vestris, et subjacete eis : ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri (*Hebr.*, XIII, 17).

4. Et ipse dedit quosdam apostolos... alios autem pastores, et doctores,

6. Nous répondons, en second lieu, que puisque l'Eglise catholique a été vraie à son origine, elle n'a jamais pu cesser d'être vraie pas même pour un instant ; puisque Jésus-Christ a promis que les portes de l'enfer (c'est-à-dire les hérésies) n'auraient jamais la force de la renverser. Voici ce qu'il dit à saint Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle [1] » Une autre fois il promit aux apôtres, et par eux à tous les fidèles, qu'il ne les abandonnerait jamais[2]. Donc, puisque nous sommes certains que l'Eglise romaine a été la première fondée par Jésus-Christ, et qu'elle a été vraie au moins une fois, nous devons aussi être très-certains, d'après ce que Jésus-Christ nous a promis, qu'elle n'a jamais cessé, et qu'elle ne cessera jamais d'être vraie. C'est par ce raisonnement que saint Augustin réfutait les donatistes, qui disaient également que l'Eglise avait cessé d'exister dans leur temps, savoir, dans le cinquième siècle. Et à cette occasion un auteur célèbre dit sagement [3], qu'il n'y a pas de chemin plus court et plus sûr pour convaincre les hérétiques, que de leur faire voir que notre Eglise catholique a été la première fondée par Jésus-Christ, et que cela étant prouvé, il reste prouvé aussi que l'Eglise catholique est la seule vraie, et que toutes les autres qui se sont séparées d'elle, et qui ne sont pas d'accord sur les points de foi, se trompent évidemment. Voici ce qu'on a trouvé renfermé dans un petit coffre, après la mort de Charles II, roi d'Angleterre, et écrit de sa propre main : « Jésus-Christ ne peut avoir sur la terre qu'une seule Eglise (et il est évident pour moi que cette Eglise unique est l'Eglise catholique romaine), d'où je conclus que l'unique question est de savoir où se trouve cette Eglise que nous faisons profession de

ut jam non simus parvuli fluctuantes, et non circumferamur omni vento doctrinæ in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris (*Ephes.*, IV, 11).

1. Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam (*Matth.*, XVI, 9).

2. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi (*Matth.*, XXVIII, 19).

3. Pichler, *Theol. dogm.*, controv. III, *de Eccl. in præf.*

croire, afin que nous puissions adhérer à toutes les vérités qu'elle nous propose à croire. » Et c'est pourquoi ce roi finit par embrasser la religion catholique.

7. Le calviniste Jurieu, poussé à bout par l'évidence de cette vérité, et voyant qu'il ne pouvait nier que l'Eglise véritable de Jésus-Christ ne saurait exister parmi les sociétés séparées de l'Eglise romaine, qui est la plus ancienne de toutes ; Jurieu, dis-je, a imaginé un système nouveau, qu'aujourd'hui les sectes calvinistes ont embrassé spécialement : il soutient que toutes les sociétés qui ne diffèrent pas sur les points fondamentaux ne sont point sorties de l'Eglise romaine, mais constituent la même Eglise. Notre foi, dit-il, et notre Eglise sont les mêmes, bien que nos canons et notre discipline diffèrent entre eux, tout comme dans l'Eglise romaine, les thomistes, les scotistes, les augustiniens et autres, quoique d'opinions différentes, ne cessent pas pour cela de professer la même foi. Mais il en est d'eux comme il en était des hérétiques du temps de saint Augustin, qui leur écrivait à ce sujet : « Vous croyez ce que vous voulez, vous ne croyez pas ce que vous ne voulez pas croire : c'est vous que vous en croyez, plutôt que l'Evangile[1] » Mais répondons à nos adversaires : Sans doute il existe parmi les catholiques plusieurs écoles et plusieurs opinions ; mais ces questions ne touchent qu'à des points non définis par l'Eglise ; il n'y a jamais diversité de sentiments relativement aux dogmes et aux articles principaux de la foi que l'Eglise a déjà définis. Par exemple, toutes les écoles reconnaissent comme articles de foi la nécessité de la grâce dans toute bonne œuvre, et l'existence du libre arbitre dans l'homme ; mais ensuite de savoir de quelle manière la grâce est efficace, si elle l'est par elle-même, ou par le concours du libre consentement de l'homme ; si cette efficacité consiste dans la prédétermination physique, ou dans la délectation victorieuse ; si cette délectation est relativement victorieuse, ou moralement victorieuse, ce sont là des questions controversées, parce qu'elles n'ont pas

1. Quod vultis non creditis : quod non vultis non creditis : vobis potius, quam evangelio creditis (lib XIII, *contr. Faust*, cap. III).

encore été définies, et qui dès lors ne sont point incompatibles avec la foi.

8. Voyons maintenant quels sont les points que Jurieu tient pour fondamentaux. Il ne les explique pas, ou il ne les explique que très-confusément : « J'appelle article fondamental (dit-il) l'article duquel dépend la ruine de la gloire de Dieu, et le renversement de la dernière fin de l'homme. » Et ainsi, d'après ce qu'on peut tirer de ses écrits, il réduirait à quatre seulement les points fondamentaux : le mystère de la Trinité, le mystère de l'Incarnation, une récompense éternelle pour les justes, et des peines éternelles pour les pécheurs après la vie présente. Nous, au contraire, nous disons que tous les fidèles doivent, outre ces articles, croire aussi avec une égale soumission tous ceux que l'Eglise nous propose de croire, et qui, sous ce rapport, sont tous également fondamentaux ; et c'est pour cela que les sectes qui refusent d'admettre la croyance de tels articles ont toujours été regardées comme séparées de l'Eglise catholique, tant par les Pères, que par les conciles, et spécialement par le premier de Nicée (can. 8), et par le premier (can. 6) et le deuxième (act. 3) de Constantinople. Le pape saint Victor, dans le deuxième siècle, sépara de la communion de l'Eglise romaine les Asiatiques appelés quartodecimains, qui voulaient célébrer la pâque le quatorzième jour de la lune de mars, au lieu du dimanche suivant. Dans le deuxième concile de Carthage, on condamna les Novatiens, qui niaient qu'on pût absoudre ceux qui étaient tombés dans les persécutions. Dans le deuxième de Constantinople, on sépara de l'Eglise ceux qui disaient que les âmes avaient été créées avant la formation des corps (can. 1), et ceux qui disaient que les cieux et les étoiles étaient animés (can. 6). En outre, nous lisons dans l'Evangile de saint Matthieu (cap. 18) : « Si quelqu'un n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour vous comme un païen [1] » Il suffit donc qu'on ne veuille pas écouter les définitions de l'Eglise, pour être séparé de l'Eglise, laquelle (dit saint Paul), « n'ayant qu'un seul et même corps, ne peut avoir qu'un seul et même esprit [2]

1. Si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus. — II. *Eph.*, IV, 4.

9. A cela voici ce que dit Jurieu : C'est une question épineuse et difficile à décider de distinguer les points fondamentaux de ceux qui ne le sont pas. Et ensuite : Ce n'est pas à l'Eglise de définir quels sont les points fondamentaux, car ils sont définis de leur nature. Mais qui donc définira quels sont les points fondamentaux, et ceux qui ne le sont pas? Est-ce le jugement privé de chaque homme? Mais s'il en était ainsi, que de définitions contraires n'y aurait-il pas! il y en aurait une infinité; et alors on verrait autant d'églises qu'il y aurait de définitions diverses sur tous les points. Non (nous réplique Jurieu), il n'appartient à personne de définir quels sont les points de foi fondamentaux, puisque ces points sont définis de leur nature. Mais s'ils sont tels de leur nature, pourquoi nous vient-il dire dans la suite « que c'est une question épineuse et difficile à décider, que de distinguer les points fondamentaux de ceux qui ne le sont pas? » Qui est-ce qui définira quels sont ces points fondamentaux de leur nature? Ou ces points fondamentaux de leur nature sont clairs par eux-mêmes, ou ils sont obscurs; s'ils sont clairs, ils ne doivent pas fournir matière à une « question épineuse et difficile; » s'ils sont obscurs, ils ont besoin qu'on les définisse.

On voit, par tout ce que nous avons dit, combien est chimérique le nouveau système de Jurieu, nouveau pour tous les protestants eux-mêmes : car ceux-ci, avant que Jurieu exposât cette doctrine, ne se sont jamais dits unis à l'église romaine, mais se sont plutôt vantés d'être séparés d'elle, parce que (disent-ils) depuis le quatrième ou le cinquième siècle, ce n'est plus qu'une église adultère, siége de l'antechrist, et infectée d'erreurs et d'idolâtries. En outre, comment Jurieu peut-il soutenir que leurs églises réformées soient une seule et même église, professant la même foi, puisque nous savons que les théologiens de Zurich, dans la préface apologétique adressée aux églises réformées en 1578, nous assurent qu'il y avait plusieurs controverses parmi eux sur les points fondamentaux, et touchant la personne de Jésus-Christ, comme l'union et la distinction des deux natures, divine et humaine, et autres

semblables? Ils ajoutent que leurs discordes étaient arrivées à tel point qu'on avait remis en vogue plusieurs hérésies, qui, depuis longtemps, avaient été condamnées. Rapportons ici leurs paroles mêmes : « On se dispute avec une telle fureur, que bien des anciennes hérésies, condamnées depuis longtemps, remontent pour ainsi dire des enfers et lèvent la tête[1] » Jean Sturme, protestant, dit la même chose en parlant des controverses qui existaient dans leurs églises : « Les principaux articles sont révoqués en doute, beaucoup d'hérésies font irruption dans l'Eglise de Jésus-Christ, une voie facile est ouverte à l'athéisme[2] » On peut bien appeler cet auteur prophète, puisque le fait est qu'aujourd'hui une bonne partie des protestants sont tombés dans l'athéisme, ainsi qu'on le voit par les livres qu'ils font imprimer tous les jours; car, à dire vrai, le temps a éclairci bien des choses, de manière que les protestants mêmes ont bien vu le peu de fondement de leur système et de leur doctrine; et c'est pour cela qu'ils ont cherché depuis à se jeter dans l'athéisme ou le matérialisme absolu, en niant toute maxime de foi et disant que tout est matière; c'est aussi pour cela qu'ils vont jusqu'à dire qu'il n'y a ni Dieu, ni âme, ni d'autre vie que celle de ce monde, et qu'ils ont voulu ainsi se délivrer de tout remords, tout en menant une vie brutale. Mais tous leurs efforts ne parviendront jamais à les en délivrer ; tout au plus arriveront-ils à douter de l'existence de Dieu et de la vie éternelle; mais ils ne pourront jamais se le persuader entièrement; car la raison naturelle même nous fait sentir qu'il existe un Dieu créateur de l'univers, juste rémunérateur de nos actions, et que nos âmes sont immortelles (*a*). Ces malheureux ont la prétention de trouver la paix de leur âme en mettant en doute l'existence de Dieu, pour ne pas avoir en lui un vengeur de leurs iniquités; mais ils ne trouveront jamais cette

1. Tanto furore contenditur, ut non paucæ veterum hæreses, quæ olim damnatæ fuerunt, quasi ab inferis revocatæ caput attollant.

2. Præcipui articuli in dubium vocantur, multæ hæreses in ecclesiam Christi invehuntur, plana ad atheismum paratur via.

a). Il y a dans le texte italien : *Le anime nostre sono eterne ed immortali.* (*Note de l'éditeur.*)

paix; et le doute seul de son existence les tourmentera toujours, dans la crainte des vengeances divines.

11. Mais revenons à notre sujet. D'après ce que nous savons par ces novateurs mêmes, on met en doute parmi eux les articles principaux de la foi : en effet, le cardinal Gotti nous dit dans son docte ouvrage (*la vera Chiesa, cap.* 8, § 1, *num.* 9): « Les luthériens reconnaissent une seule personne en Jésus-Christ ; mais Calvin et Bèze en admettent deux, adoptant en cela la doctrine de Nestorius. Luther et ses disciples disent que la nature divine du Christ a souffert et est morte; mais Bèze réprouve à juste raison ce blasphème horrible. Calvin dit que Dieu est l'auteur du péché, et les luthériens disent que c'est un blasphème. Luther dit que le Christ, même selon l'humanité, est en tout lieu ; mais Zuingle et Calvin s'y opposent formellement. Calvin dit que les enfants des fidèles sont sauvés, quand même ils mourraient sans baptême : Luther n'est pas de cet avis. Luther n'admet que trois sacrements, le baptême, l'eucharistie et la pénitence : Calvin admet le baptême et l'eucharistie, et il nie la pénitence ; en retour, il admet l'ordre qui est nié par Luther. Zuingle nie la pénitence et l'ordre, mais il admet le baptême et l'eucharistie. Luther confesse qu'on doit adorer dans l'eucharistie la présence réelle de Jésus-Christ au moment de la communion actuelle, ce que Calvin appelle idolâtrie. Mélanchton (à l'avis duquel Luther s'est rangé dans la suite) dit que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut éternel; et les calvinistes le nient absolument. Maintenant je voudrais savoir comment ces articles ne sont pas fondamentaux, lorsque notre damnation ou notre salut, notre qualité de fidèles ou d'idolâtres, d'après les réformateurs mêmes, dépend de la croyance qu'on y refuse? Il faut donc avouer que ces églises évangéliques, en se contredisant sur de tels articles, se trompent sur les moyens nécessaires au salut et sur les points principaux de la foi. Et effectivement, comme nous l'avons dit plus haut, Calvin appelle les luthériens faussaires, impies, calomniateurs, et même idolâtres, par la raison que ceux-ci adorent Jésus-Christ dans l'eucharistie. Par la même raison, Zuingle (d'après le

cardinal Gotti, dans le passage déjà cité) appelle Luther séducteur, et renégat de Jésus-Christ. Luther, au contraire, appelle les zuingliens et les autres sacramentaires, des sectes damnées, des blasphémateurs et même des hérétiques, témoin le passage suivant : « Nous tenons pour hérétiques tous les sacramentaires, qui nient que le corps de Jésus-Christ soit introduit dans la bouche de quiconque communie [1] »

12. Un savant auteur, bien informé, a décrit la ruine de la foi, que causent dans notre siècle les indépendants et les latitudinaires, qui, sous prétexte de procurer l'union, ont amené la dissolution de presque tous les mystères de la foi ; en sorte qu'ils ont achevé ce que les faux réformateurs des deux siècles passés avaient commencé, en faisant de la religion chrétienne ce que firent les Romains de Jérusalem, en n'y laissant pas pierre sur pierre. Ainsi tout a abouti, par rapport à ces mystères, à un *indifférentisme* général, qui s'étend jusqu'au judaïsme et au mahométisme. Bossuet avait bien prévu que le mépris que les réformateurs faisaient de l'autorité de l'église catholique, aboutirait à ne pas tenir compte non plus de celle de leurs propres réformateurs. En vain les ministres protestants ont-ils prétendu remédier à ce travail d'anéantissement de la religion chrétienne qui tendait à nier ouvertement, après avoir commencé par tenir pour articles non essentiels, des articles de foi tels que la divinité de Jésus-Christ et du Saint-Esprit, la vérité des saintes Ecritures, la nécessité de la satisfaction de Jésus-Christ, du baptême, de la grâce, l'immortalité de l'âme et l'éternité des peines de l'enfer ; en vain ont-ils eu recours à des prêches, à des décrets, à des menaces, à des dépositions et à des excommunications, comme cela s'est fait dans le synode wallon, que les protestants tinrent à Amsterdam, en 1690 : malgré l'emploi de tous ces moyens, peu à peu l'*indépendance* impie et la liberté de conscience ont obtenu les préférences du parti réformé. Les latitudinaires disaient : Nous sommes mille contre un. Ils ajoutaient que les décrets et les

1. Hæreticos censemus omnes sacramentarios, qui negant corpus Christi ore carnali sumi in eucharistia (*Apud Hospin.*, part. 2, *hist. sac*, p. 326).

censures étaient bons pour le papisme, non pour la réforme, qui jouit du privilége de la liberté de conscience ; mais ne voient-ils pas que de cette liberté de conscience sont nées ensuite une infirmité de sectes diverses, qui ont rempli l'Angleterre, la Hollande et l'Allemagne, d'hérétiques, de déistes et d'athées ?

13. Luther et Calvin ont été les premiers à ouvrir la porte à cette licence. Ensuite, Zanchi, et les deux sociniens Arminius et Episcopius élargirent le passage, et s'imaginèrent lever toute difficulté par la découverte de l'*indifférence générale*. De Huisseau, ministre de Saumur, Chillingwort avec ses théologiens d'Oxford, et Cromwell avec ses *francs-maçons*, rendirent le chemin plus facile encore. Les académies de Duisbourg et de l'état de Brandebourg, et l'université de Francfort avec ses deux héros, Conrad et Jean Berg, et Samuel Strimès, et Grégoire Franck, ainsi que leurs amis, tels que Hugues Grotius, Martin Hundius, Calixte, Pajon, Burnet, Locke, et autres, ont fait tous leurs efforts pour avancer le grand œuvre, qui, finalement, comme nous le voyons dans le fameux *Commentaire philosophique*, et dans un tas de livres modernes pires que la peste, est arrivé à un indifférentisme tel qu'il se réduit à un déisme, et que ce déisme lui-même est tout disposé à vivre en paix avec l'athéisme. Le ministre Papin (que Bossuet a ramené à l'Eglise) fut tellement effrayé à la vue des conséquences si terribles auxquelles il se voyait entraîné forcément par la liberté de conscience, qu'il recula, aidé de la grâce divine, et revint à sa vieille mère, la sainte Eglise catholique, qui se rit de toutes ces religions, qui ne s'accordent pas entre elles, et qui ne sont en résultat qu'un amas de contradictions et d'opinions particulières, que chacun accommode à sa guise, en les modifiant comme bon lui semble, en sorte que tout cela se réduit à la dépravation des mœurs et à ne plus croire à rien. L'évêque de Londres, Edmond Gibson, ne se trompait pas lorsqu'il écrivait dans une de ses lettres pastorales, qu'il y grande accointance entre le relâchement et l'impiété. Et Fénelon, archevêque de Cambrai, a dit, de son côté, qu'il n'y avait pas de milieu entre le catholicisme et l'athéisme ; ce que l'expérience nous démontre par les faits.

CHAPITRE VI

Fausseté de la religion prétendue réformée.

§ I.

Ce qui prouve en premier lieu qu'elle est fausse, c'est que ses chefs n'ont pas de mission divine.

1. Nous dirons à ces nouveaux professeurs de religion ce que Tertullien disait aux novateurs de son temps : « Qui êtes-vous ? depuis quand et d'où êtes-vous venus[1] ? Dites-nous, Luther, Zuingle, Calvin, Socin, d'où venez-vous ? Vous étiez dans l'Eglise romaine ; qui est-ce qui vous a envoyés de là prêcher ces nouvelles doctrines que vous avez répandues ? L'Apôtre dit qu'il faut que toute prédication soit approuvée par une mission légitime[2] De là vient que les apôtres, en parlant de quelques-uns qui étaient allés prêcher aux païens sans en avoir reçu la mission, avertirent ces néophytes de ne pas les écouter, précisément parce que ces prédicateurs se chargeaient d'une chose pour laquelle ils n'avaient reçu d'eux aucun ordre [3]

Il est vrai qu'il peut y avoir deux sortes de mission, l'ordinaire et l'extraordinaire. On peut avoir une mission extraordinaire, comme celle de saint Paul ; mais une telle mission ne sera jamais considérée comme légitime, si elle n'est prouvée par une rare sainteté de vie ainsi que par des miracles. Telle fut la mission de saint Paul, qui pour cette raison disait : « Quoique je ne sois rien par moi-même, les marques de mon apostolat n'en ont pas moins paru parmi vous dans toute sorte de patience, dans les miracles, dans les prodiges, et dans les effets extraordinaires de la puissance divine [4] Et cependant, quoique saint Paul eût été élu par le Seigneur même pour convertir les gentils, il n'osa pas entreprendre une telle mission, sans avoir auparavant obtenu l'autorisation de saint Pierre, ainsi qu'il le dit lui-même.

1. Qui estis vos? quando et unde? (*de Præscript.*, cap., XXXVII.)
2. Quomodo prædicabunt, nisi mittantur ?
3. Quibus non mandavimus (*Act.*, XV, 24).
4. Tametsi nihil sum, signa tamen apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia, in signis et prodigiis et virtutibus (II *Cor.*, XII, 12).

C'est ce qui a fait dire à saint Jérôme : « Que saint Paul fit voir qu'il n'aurait pas été suffisamment assuré de bien prêcher l'Evangile, s'il n'y avait été encouragé par le suffrage de Pierre et des autres qui étaient avec lui [1] Telle devait être aussi la mission des chefs des sectes contraires à l'Eglise romaine, elle devait être au moins accompagnée d'une grande sainteté de vie et appuyée par des miracles. Mais il s'en faut bien qu'il en ait été ainsi ; car nous voyons que les hérésiarques, et spécialement ces derniers des pays du nord, ont mené une vie indigne, je ne dis pas d'un chrétien, mais d'un homme, et ils ont appris aux autres à vivre de même. Il ne sera pas inutile par conséquent de donner quelques renseignements sur chacun d'eux en particulier, pour faire voir comment et pour quelle raison ils se sont révoltés contre l'Eglise.

3. Parlons avant tout de Luther, chef des novateurs. Léon X voulant refaire l'église de Saint-Pierre, et lui donner une forme plus magnifique que l'ancienne, promulgua des indulgences en faveur de ceux qui, par leurs aumônes, coopéreraient à cette entreprise. En attendant, il délégua cette affaire à plusieurs évêques de l'Allemagne, et principalement à l'archevêque électeur de Mayence ; et celui-ci chargea le père Jean Tetzel, dominicain, de promulguer ces indulgences. Les ermites de Saint-Augustin en furent offensés ; et Martin Luther, qui en était un, excité par la passion, commença à prêcher contre la valeur des indulgences, et répandit aussi des thèses dans ce but. Ces thèses ayant été condamnées à Rome comme hérétiques, il se mit à publier toutes ses autres erreurs. Puis, il apostasia sa religion, épousa une religieuse nommée Catherine de Bore, et vécut jusqu'à sa mort (qui arriva en 1546) comme une brute, dans la crapule, l'ivrognerie et les impudicités. Voilà la mission du chef des réformés [2]. Passons aux autres.

1. Ostendens (Paulus) se non habuisse securitatem evangelii prædicandi, nisi Petri, et qui cum eo erant, fuisse sententia roboratus (*Epist. inter August.*, LXXV, n. 8).

2. Luther naquit à Isleb, en Saxe, en 1483. Il entra en religion chez les ermites de Saint-Augustin, épouvanté par un coup de tonnerre, qui tua, tout près de lui, un de ses camarades. Il était doué d'un esprit vif et péné-

4. Ulric Zuingle naquit en 1487, à Wildhaugen, dans le comté de Toggembourg, en Suisse. Il fit ses études à Bâle, où, en 1505, il fut reçu docteur en théologie ; et dans la suite il eut une paroisse à Zurich. C'est dans cette dernière ville, lorsque Luther avait déjà répandu ses erreurs, qu'il commença à prôner les livres de Luther, et à prêcher ses nouvelles doctrines, différentes du reste, en beaucoup de choses, de celles-mêmes de Luther : car il enseigna spécialement avec Pélage, que toutes nos bonnes œuvres dépendent de notre libre arbitre, et que dans l'eucharistie le corps de Jésus-Christ n'existe pas en réalité, mais le pain seulement qui représente son corps, auquel l'homme s'unit spirituellement par la foi. Il fut tué à la bataille de 1531, que les cantons catholiques livrèrent aux hérétiques, et dans laquelle ceux-ci furent taillés en pièces.

5. Enfin, Jean Calvin pour terminer par ce dernier, naquit à

trant ; il n'était pas sans lettres, mais non pas pourtant aussi riche en littérature que son orgueil le lui faisait croire : cela le rendait fort pétulant dans les disputes, et cette pétulance, unie à son babil, faisait que ses adhérents l'applaudissaient plus qu'il ne le méritait. Il était fort érudit, mais d'une érudition tellement indigeste, qu'il ne put jamais mettre au net aucun point d'histoire. Il parlait et écrivait avec éloquence, sans suite et sans règle, tellement qu'on ne peut trouver, dans tous ses ouvrages, une seule période qui soit bien correcte et qui ait de la grâce. Il était si infatué de lui-même, qu'il méprisait tous les autres, même les écrivains les plus célèbres de l'Eglise, et il se vantait d'avoir acquis, par ses seuls moyens et sans le secours d'autrui, la vraie science ; et il prétendait être plus savant qu'Aristote en philosophie, et que saint Thomas en théologie.

Il était extrêmement téméraire envers ses antagonistes, tant qu'il en était loin ; mais quand il en était prêt, c'était l'homme le plus timide et le plus poltron qu'on eût jamais vu. Il était très-avide de richesses, pour pouvoir vivre en dissipateur, selon son habitude ; mais il fut toujours pauvre, ce qui blessait singulièrement son orgueil. Plusieurs princes se firent ses prosélytes ; mais ils étaient trop égoïstes pour penser à le soulager dans ses besoins. Il n'avait par conséquent d'autres moyens d'existence que ceux que lui procurait sa chaire. Pierre-Paul Verger, ce malheureux évêque de Capo d'Istria, nonce du pape en Allemagne, qui apostasia, dans la suite, la religion catholique et alla vivre en Suisse, a écrit qu'il avait vu Luther vêtu d'un habit si mesquin et si usé qu'il semblait un mendiant.

Au commencement de son apostasie, il fut poussé à vomir ses erreurs, soit par le ressentiment qu'il nourrissait (comme le dit un historien) contre la cour de Rome, dont il n'avait pu obtenir une faveur qu'il avait demandée ; soit aussi par la jalousie qu'il eut contre les pères dominicains, pour l'hon-

Noyon en 1509, de parents obscurs. Il étudia à Paris, d'où ayant commencé à y répandre ses erreurs, il fut obligé de s'enfuir ; et, après avoir parcouru une quantité de pays, il finit par se retirer à Genève, où il fut fait professeur de théologie, en 1536. Mais ayant été aussi expulsé de Genève, comme séditieux, il passa à Strasbourg, où il se maria ; dans la suite il revint à Genève, où il enseigna la théologie pendant vingt-trois ans ; et il y mourut en 1564. Il était orgueilleux et ambitieux, et d'une obstination inflexible. Il était aussi impudique ; car on raconte que, dans sa jeunesse, il fut banni de Noyon, sa patrie, à cause de son infâme libertinage. Voici ce que Sponde écrit de Calvin sous la date de 1534. « Le bruit court sur Calvin, dit cet historien, qu'il était tombé dans un crime honteux, et qu'il aurait été puni de mort, si son évêque n'avait obtenu pour lui un adoucissement de peine, ou le simple bannissement, après qu'on lui eut imprimé

neur qu'ils avaient eu de publier les indulgences accordées par le pape ; puis la faveur des princes, ses fauteurs, lui donna la facilité de pervertir tant d'âmes, qui, maintenant, lui font compagnie dans l'enfer. Le cardinal Pallavicin nous assure que Luther se repentit plus d'une fois de s'être porté si en avant contre le pape et l'Eglise romaine ; mais comme il lui semblait ne pouvoir plus reculer, il continua son exécrable entreprise.

Luther mourut à l'âge de soixante-trois ans, en 1546, à Isleb, sa patrie, dans une nuit dont il avait passé la soirée à un banquet somptueux et assaisonné de ses facéties habituelles. Mais, avant de mourir, il eut pendant deux heures des douleurs si atroces, qu'elles finirent par lui faire rendre son âme maudite et l'envoyer en enfer. Tout près d'expirer, il se retourna vers Juste Jonas, son infâme disciple, et, pour lui témoigner l'obstination dans laquelle il mourait, il lui dit ce blasphème : *Orate pro Domino Deo nostro, et ejus evangelio, ut ei bene succedat, quia concilium Tridenti, et abominabilis papa graviter ei adversantur*. Il mourut aussitôt. On plaça son cadavre dans une bière d'étain, et on le porta comme en triomphe à Wurtemberg, ayant pour cortége Catherine de Bore, sa maîtresse, et ses trois enfants dans un carrosse, ainsi que plusieurs nobles à cheval et une grande foule de peuple à pied. Philippe Mélanchton, Jean Poméranus et Juste Jonas, ses principaux disciples, firent tous le panégyrique de Luther. Poméranus composa l'épitaphe suivante, à mettre sur son tombeau : *Pestis eram vivus, moriens ero mors tua, papa* (*a*). Les notices que nous venons de donner sont tirées de Cochlée et du cardinal Pallavicin.

a). Selon d'autres, Poméranus n'aurait fait que commenter cette épitaphe, dont l'auteur serait Luther lui-même, dans l'oraison funèbre qu'il prononça à Wittemberg, en présence du corps de l'hérésiarque. Voir là-dessus Audin, *Hist. de Luther*. (*Note de l'éditeur.*)

sur l'épaule la marque d'une fleur de lys avec un fer chaud[1] » Et Bolsec, qui était auparavant disciple de Calvin et apostat, mais qui se repentit dans la suite et rentra dans le sein de l'Eglise, écrit que Bertelier, secrétaire de Genève, étant allé à Noyon, on lui fit voir l'instrument de la condamnation de Calvin [2].

6. Telle a été la sainteté de ces propagateurs du nouvel évangile. Voyons maintenant s'ils ont fait quelque miracle pour confirmer leur mission divine extraordinaire si vantée. Erasme, en parlant de leurs miracles, dit qu'ils ne pouvaient même pas guérir une queue de cheval[1] Frédéric Staphil, d'abord luthé-

1. Quod vero traditur vulgo, eum in turpe crimen incidisse, ac propterea in vitæ discrimen, nisi pœnæ moderationem episcopus impetrasset, lilii candentis ad humerum inustionem, et exilium.

2. Calvin et Luther ont rivalisé d'impiété; mais leurs mœurs et leurs caractères étaient différents. Calvin était naturellement mélancolique et taciturne; Luther, d'un esprit pétillant et babillard; Calvin, sobre et maigre, tourmenté continuellement par la migraine et par des douleurs de poitrine; Luther, d'une taille grosse et grasse, passant son temps à faire bonne chère, et d'une santé parfaite; Calvin, fin et flegmatique, et, par cette raison, ennuyeux dans ses discours; Luther, bavard à l'excès, et étourdi, ce qui le faisait aimer de ses prosélytes; Calvin, élégant dans ses compositions; Luther, d'un style grossier et sans ordre. De là, divers actes d'hostilité qui éclatèrent entre eux. Luther déclamait contre les Calvinistes, et Calvin contre les Luthériens. Voici de quelle manière Calvin parlait de Luther dans son épître 57 à Bullinger : *Cognosco quidem Lutherum, ut insignum Dei servum, sed sicut multis pollet virtutibus, ita magnis vitiis laborat.* Luther eut l'infâme privilége d'avoir perverti l'Allemagne, et Calvin, celui d'avoir perverti non-seulement Genève, mais l'Angleterre et la France; et comme ses infirmités l'empêchaient d'augmenter, à l'aide de sa voix, l'incendie déjà allumé, il s'aida de sa plume, en s'appliquant à répandre par toute l'Europe force exemplaires de ses livres pestilentiels, au grand dommage de la religion. Enfin, le 26 mai 1564, Calvin mourut âgé de cinquante-cinq ans non encore accomplis, en succombant à des douleurs d'entrailles très-aiguës; et non paisiblement, *placidissime*, comme l'a écrit Théodore de Bèze, mais, comme l'atteste Bolsec (*in Vita Calvini*), en invoquant les démons : *Dœmones invocans, vitæ suæ diras imprecans ac suis studiis et scriptis maledicens. Denique ex suis ulceribus intolerabilem fœtorem emittens, in locum suum descendit.* Il mourut haï des Génevois mêmes, qui, tandis même qu'il vivait, avaient coutume de dire qu'ils aimeraient mieux être en enfer avec Bèze, qu'en paradis avec Calvin : *Malle se apud inferos esse cum Beza, quam apud superos cum Calvino.*

3. In quibus nec et sanctitas, nec miracula, ut qui nec caudam quidem equi sanare queant (*Tract. de lib. arbitr*).

rien, mais qui se convertit dans la suite à la foi catholique, raconte de la manière suivante le miracle fameux que Luther fit à Wurtemberg, et auquel il se trouvait présent lui-même. Nous en prenons le récit dans son écrit intitulé : *Responsio contra Jac. Smidelin* (page 404) : « Une jeune fille de Misnie, possédée du diable, fut conduite à Luther pour qu'il l'en délivrât. Il la fit conduire dans la sacristie de l'église, et commença par exorciser le démon, non d'après le rite de l'Eglise catholique, mais à sa manière particulière. Le démon, au lieu de lui obéir, le remplit d'une telle épouvante, qu'il voulut sortir précipitamment du lieu ; mais l'esprit malin en avait fermé les portes. Luther courut à la fenêtre pour tâcher au moins d'en sortir par là, mais elle était fermée par des barreaux. Enfin, on nous procura une hache de dehors ; et moi, comme plus jeune et plus vigoureux, je brisai la porte, et nous nous échappâmes. »

Plus merveilleux, mais aussi plus funeste fut le miracle opéré par Calvin, et raconté par Jérôme Bolsec (*in Vita Calvini*, cap. XIII) : « Un mendiant nommé Brulée, dit-il, eut recours dans sa pauvreté, à Calvin, qui lui promit de l'assister, pourvu qu'il fît ce qu'il allait lui ordonner. Il s'agissait de feindre d'être mort, et de ressusciter à la voix de Calvin. Le pauvre Brulée obéit ; mais qu'arriva-t-il ? Lorsque Calvin lui dit : « Brulée, au nom de Jésus-Christ, lève-toi ! » il ne fit aucun mouvement. Calvin répéta ses ordres, mais Brulée resta toujours immobile. Enfin, sa femme le secoua ; mais quelle ne fut pas sa surprise de le trouver réellement mort ! Elle se mit à pleurer et à jeter les hauts cris, en instruisant le public de la manière dont la chose s'était passée. »

7. Maintenant, puisque nous avons prouvé que la mission de ces nouveaux instituteurs de religion n'a pas été extraordinaire, puisqu'il y manquait à la fois et la sainteté de vie et les miracles, ce serait à eux à nous prouver que leur mission a été du moins ordinaire. La mission ordinaire est celle que le pape donne à des ministres sacrés pour propager la foi dans tout le monde, ou celle que les évêques donnent à des prêtres pour propager la foi dans leurs diocèses seulement. Mais comment

les novateurs pourront-ils s'attribuer cette mission, tandis que, se séparant des évêques et du pape, chef de l'Eglise romaine, ils sont allés prêcher et planter une religion entièrement opposée à celle que professe l'Eglise romaine? Donc (pour récapituler ce que nous avons dit jusqu'ici), si l'Eglise romaine a été la première fondée par Jésus-Christ et établie par les apôtres, et si toutes les autres sociétés, en se séparant d'elle, sont sorties de son sein, il est évident que toutes ces religions sont fausses et schismatiques, et que l'Eglise romaine seule est la véritable Eglise de Jésus-Christ.

§ II

En second lieu, la religion réformée est fausse, parce qu'il lui manque une règle de foi.

8. La règle de foi des novateurs consiste tout entière dans l'Ecriture sainte, et c'est pour cela qu'ils veulent qu'on la donne à lire même aux paysans et aux femmelettes. Mais ils se trompent, parce que l'Ecriture ne peut jamais les rendre sûrs des dogmes et des préceptes de la foi, attendu qu'ils ne peuvent s'assurer, d'après leurs principes, ni qu'il y ait de saintes Ecritures, ni quels en peuvent être les livres vrais ou apocryphes, ni quelle en est la version exacte, ni enfin quelle en est le sens légitime.

9. Et, en premier lieu, comment peuvent-ils savoir qu'il existe une Ecriture divine? On entend par *Ecriture divine*, les livres écrits par des hommes sans doute, mais par des hommes inspirés de Dieu; le premier de ces écrivains fut Moïse, ensuite les prophètes et d'autres auteurs canoniques, finalement les évangélistes et d'autres apôtres. Or, comment prouvent-ils l'existence d'une Ecriture vraiment divine? serait-ce par les prophéties et les miracles qui s'y trouvent rapportés? Mais comment peuvent-ils savoir que ces prophéties sont bien avérées, ou qu'elles n'ont pas été écrites après les faits déjà accomplis? Et quant aux miracles, comment peuvent-ils savoir que ces miracles ont été réellement opérés? Outre qu'il y a des livres saints qui ne contiennent ni prophéties ni miracles, mais seulement des sen-

tences, comment peut-on donc prouver que ces livres-là sont divins? Est-ce par le texte de l'Ecriture sainte? Mais comment peut-on produire le texte de l'Ecriture pour prouver l'existence de l'Ecriture, lorsque le doute principal est de savoir si cette Ecriture est réellement l'Ecriture sainte?

10. En second lieu, quand même ils seraient certains de l'existence de l'Ecriture sainte, comment pourront-ils savoir quels sont les livres de l'Ecriture qu'on doit tenir pour canoniques? car il peut bien se faire qu'il existe quelque livre vraiment canonique, sans que nous en ayons la connaissance certaine. Le canon catholique se compose de soixante-douze livres, dont 45 du Vieux Testament, et 27 du Nouveau, d'après le concile de Trente (sess. IV), qui reçut ce canon du concile de Florence, et celui ci du concile romain tenu sous le pape Gélase, outre l'autorité de saint Augustin, et du 3e concile de Carthage (selon d'autres du 5e ou du 6e), et qui fut approuvé dans la suite par le 6e concile œcuménique (*a*), dont les Pères déclarèrent avoir reçu ce même canon par tradition d'Innocent Ier qui vivait en 402, et qui avait déclaré lui-même l'avoir reçu par une tradition non interrompue des apôtres, quoique les persécutions des siècles précédents eussent empêché cette tradition d'être connue en tous lieux.

11. Luther a rejeté du canon que nous venons de citer plusieurs livres du Vieux Testament, c'est-à-dire ceux de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiaste, des Macchabées et de Baruch; et quelques-uns des livres du Nouveau Testament, comme l'épître de saint Paul aux Hébreux, les épîtres de saint Jacques et de saint Jude, et l'Apocalyse de saint Jean. Maintenant nous demanderons à ceux qui se sont séparés de l'Eglise catholique, comment ils prouveront que ces livres ne sont pas sacrés, et que les autres qu'ils ont admis le sont? Il est certain qu'ils ne peuvent le prouver par les autres saintes Ecritures, puisqu'il n'y est dit nulle part que les livres qu'ils admettent

a). Ou plutôt par le concile dit *in Trullo* ou Quinisexte, qui n'a jamais été considéré comme œcuménique par l'Eglise romaine, quoiqu'elle en partage la doctrine sur beaucoup de points. (*Note de l'éditeur.*)

soient sacrés, et que les autres ne le soient pas. Et quoiqu'il y ait des passages de certains livres de l'Ecriture où sont cités quelques autres, ou d'autres encore où l'on cite des sentences tirées d'ailleurs, sont-ils bien sûrs que ces choses-là n'y aient pas été insérées par quelque imposteur, de la même manière que les Hébreux modernes ont inséré dans leurs Ecritures un si grand nombre de faussetés? Il ne suffit pas de nous dire qu'on y trouve dans quelques livres, *Dominus locutus est*, puisqu'alors ces paroles devraient également se trouver à chaque phrase (*a*). D'ailleurs, ne pourrait-il pas se faire que les copistes y eussent placé ces mots par malice ou par erreur? Ils ne peuvent pas non plus le prouver par des indices, car ces indices ne peuvent être que très-obscurs, puisque la lumière qu'ils croient y voir n'apparaît pas de même aux païens, ni aux mahométans, ni aux Juifs (en ce qui concerne le Nouveau Testament), ni à leurs autres frères soi-disant réformés, puisque les calvinistes admettent comme canoniques les épîtres de saint Jacques, de saint Jude, de saint Paul aux Hébreux et l'Apocalypse, tandis que (comme nous l'avons dit plus haut) ces mêmes livres sont rejetés par les luthériens. Ils peuvent encore moins le prouver par l'esprit privé que chacun (selon eux) possède intérieurement en vertu de la lumière du Saint-Esprit, puisqu'il est absolument impossible de savoir si cet esprit vient de Dieu, de sorte que ce serait vouloir connaître une chose inconnue au moyen d'une autre encore plus inconnue. Si chaque chrétien reçoit cette lumière intérieure, pourquoi donc un arien, un macédonien, un nestorien ne la recevrait-il pas?

12. Les novateurs allèguent qu'on ne doit pas regarder comme saints des livres qui n'ont pas été écrits par les prophètes ou du temps des prophètes, ou bien qui ne sont pas écrits dans l'idiome dont la synagogue se servait dans ces temps-là, ou qui ne se trouvent pas cités par les apôtres, ou qui ne font pas mention du Messie. Mais comment saura-t-on que les autres endroits de ces mêmes livres, où il n'est pas fait mention du

(*a*) Le texte italien porte : *perchè ciò si dice in ogni sentenza*. L'imprimeur n'aurait-il point oublié ici quelque particule négative. (*Note de l'éditeur.*)

Messie, sont divinement inspirés? D'ailleurs, comment prouvera-t-on que ces conditions soient nécessaires pour que des livres soient canoniques? Mais, disent-ils, les livres que les catholiques admettent contiennent des erreurs; car l'auteur des deux livres des Macchabées demande pardon des erreurs qu'il a commises en écrivant. Nous leur répondrons qu'il se trouve à la vérité dans ces livres plusieurs choses difficiles à comprendre, ainsi que saint Pierre nous en avertit, à propos des épîtres de saint Paul (I. *Pet.*, III, 16): *In quibus sunt quædam difficilia intellectu;* mais ce ne sont pas pour cela des erreurs. Que si l'auteur des Macchabées demande pardon d'erreurs qu'il aurait commises, ce n'est pas par rapport à la vérité, mais par rapport au style simple dont il s'est servi. Il ne sert à rien non plus d'objecter que l'Eglise a douté quelque temps de la canonicité de quelques-uns de ces livres, car ces doutes n'ont jamais été partagés par l'Eglise entière, et ils n'ont pas empêché qu'elle s'en soit assurée dans la suite au moyen de la tradition, et avec l'assistance du Saint-Esprit.

13. En troisième lieu, quand même les hérétiques réussiraient à s'assurer de l'existence de ces divines Ecritures, et de la canonicité des livres qui les composent, comment prouveront-ils que la version de ces livres soit légitime, ou qu'elle ne soit pas altérée? La Bible a été originairement écrite en trois langues, l'hébraïque, la grecque et la latine. Les livres du Vieux Testament ont été écrits en hébreu (*a*), les livres du Nouveau Testament ont été écrits en langue grecque, excepté l'évangile de saint Matthieu et l'épître de saint Paul aux Hébreux, qui ont été écrits probablement en langue syriaque, en usage au temps des apôtres, mais mêlés de mots hébraïques et chaldéens; excepté encore l'évangile de saint Marc, qui a été probablement écrit à Rome en langue latine. En outre, il est certain qu'on a fait plusieurs versions de l'Ecriture. Le Vieux Testament a été d'abord traduit de l'hébreu en grec en plusieurs versions, telles que celles d'Origène, de saint Lucien, de Théodotion, d'Aquila et de Symmaque. Mais la plus célèbre fut celle des Septante, qui a été

(*a*) Excepté peut-être quelques-uns. (*Note de l'éditeur.*)

faite vers l'an 280 avant la venue de Jésus-Christ. Aucune de ces versions n'est authentique. On estime beaucoup celle des Septante, dont se servirent les Apôtres et les saints Pères. A l'égard des versions latines, la Vulgate est attribuée à saint Jérôme; ce qui est vrai relativement au Vieux Testament, à l'exception des Psaumes, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique et de Baruch; mais quant au Nouveau Testament, notre version Vulgate est d'un autre auteur plus ancien, quoique cependant elle ait été revue par saint Jérôme. Cette traduction a été déclarée authentique par le concile de Trente, dans la session IV, où il est dit : « Le saint concile déclare et ordonne que cette même édition ancienne et Vulgate, qui a déjà été approuvée dans l'Eglise par le long usage de tant de siècles, doit être tenue pour authentique dans les disputes, les prédications, les explications et les leçons publiques, et que personne, sous quelque prétexte que ce puisse être, n'ait assez de hardiesse ou de témérité pour la rejeter [1] » Les hérétiques ont fait imprimer plusieurs autres versions latines, mais toutes sont altérées et diffèrent en plusieurs choses de la Vulgate, sans compter plusieurs autres versions qu'ils ont faites en langue vulgaire, plus vicieuses encore que les latines.

14. Ainsi donc les hérétiques ne peuvent trouver qu'aucune de leurs versions soit pure, si ce n'est au moyen de leur esprit intérieur; de sorte que leurs Ecritures se réduisent à un amas confus de pensées diverses : car leurs traducteurs n'étaient pas toujours fort habiles dans les langues originales, et d'ailleurs n'étaient pas plus exempts que les autres hommes de tomber dans beaucoup de fautes; sans compter les erreurs qu'ils y ont insérées en ajoutant ou en supprimant des mots, selon qu'il pouvait leur convenir pour donner apparence de vérité à leurs doctrines particulières.

1. Sacrosancta synodus statuit et declarat, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot seculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus, et expositionibus, pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat.

15. Les hérétiques objectent que notre version ne s'accorde pas avec l'hébreu ni avec le grec, et qu'à cause de cela Clément VIII a corrigé en plusieurs endroits la version vulgate publiée par Sixte V; qu'elle n'est même pas encore entièrement purgée, comme Clément VIII l'avoue dans sa préface. On répond que la Vulgate est d'accord avec le texte hébreu et le texte grec quant au sens et en substance, attendu que les traducteurs ont fait plus d'attention au sens qu'aux mots, afin que la version ne fût pas trop obscure. Au reste, qu'importe que cette version ne soit pas d'accord en plusieurs choses avec l'hébreu et le grec, puisqu'il est reconnu, comme l'observent les savants, que les exemplaires hébraïques et grecs sont aujourd'hui en partie défectueux? D'ailleurs la leçon de Clément VIII ne diffère pas de celle de Sixte V quant au sens, mais seulement quant aux expressions, d'autant plus que dans le même texte il peut se rencontrer plusieurs sens, de l'aveu de nos adversaires eux-mêmes. La Vulgate, comme l'a dit Clément VIII, n'est pas encore purgée de toute erreur accidentelle; mais soit qu'il s'agisse de celle de Sixte V (qui du reste n'a pas été promulguée), ou de celle de Clément VIII, il est certain que l'une et l'autre sont exemptes de toute erreur substantielle contre la foi, ou les bonnes mœurs; car l'Eglise ne peut errer en ces derniers points, ainsi que Jésus-Christ nous l'a promis. Mais comment le concile de Trente a-t-il pu déclarer authentique l'édition que Clément VIII a dû corriger dans la suite? Je répondrai que le concile a déclaré authentique l'édition qu'on appelait auparavant ancienne ou vulgate, et qui était d'avance reconnue pour vraie depuis bien des siècles, en s'appuyant sur la tradition apostolique, qui est la parole vivante de la foi : par conséquent le concile n'a pas fait autre chose que d'abandonner au Pape le soin d'y corriger les fautes accidentelles qui pouvaient s'y trouver.

16. En quatrième et dernier lieu, en admettant même que nos adversaires puissent constater qu'ils possèdent une Bible authentique, qu'ils la possèdent tout entière, qu'ils soient même assurés de sa canonicité et de son intégrité, comment

prouver que tel, non tel autre, est le vrai sens des Ecritures? Saint Jérôme dit que l'Evangile, ou la loi de l'Evangile, ne consiste pas dans les mots, mais dans leur véritable sens[1]. Ainsi ces mots : « Mon Père est plus grand que moi[2], » sont une parole révélée de Dieu, entendus dans le sens catholique ; mais entendus dans le sens arien, ce n'est plus qu'une parole hérétique. Ces autres : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé [3], » expliqués par les luthériens, sont une hérésie, tandis qu'expliqués par les catholiques, c'est une vérité.

17. Il est donc nécessaire de distinguer les divers sens. Autre est le *vrai* sens de l'Ecriture, autre le sens *accommodatif*. Le *vrai* est proprement celui qui vient de Dieu ; l'*accommodatif* est celui que les hommes lui donnent, en dehors, *prœter*, de la pensée de Dieu : je dis en dehors, *prœter*, et non contre, *contra*, parce que si je disais contre, *contra*, le sens serait faux ; mais si c'est seulement en dehors de la pensée de Dieu, *prœter*, il est permis de l'employer, quoique ce ne soit pas le sens que Dieu a eu proprement en vue. On distingue encore un sens *littéral* et un sens *mystique;* tous les deux peuvent être entrés dans la pensée de Dieu. Le sens *mystique* ne se trouve pas dans chaque texte, mais bien le littéral, excepté lorsque la proposition ne saurait être entendue littéralement. Il arrive quelquefois que le sens littéral et le sens mystique se trouvent ensemble dans un même texte, comme dans celui-ci : « Abraham eut deux fils, l'un de la servante, et l'autre de la femme libre... Ceci est une allégorie, car ces deux femmes sont les deux alliances, etc. [4]. » Dans ce texte : « Ceci est mon corps [5], » l'Eglise catholique entend le mot *est* du temps présent : ainsi, quand ces mots sont

1. Non putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium, sed in sensu.... interpretatione enim perversa de Evangelio Christi fit hominis evangelium, aut quod pejus est, diaboli.

2. Pater major me est (*Jo.* x, 28).

3. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit (*Marc*, xvi, 16).

4. Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera.... Quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo testamenta, etc. (*Gal.* iv, 22, 24).

5. Hoc est corpus meum (*Matth.* xxvi, 26).

prononcés, le pain cesse d'être pain, et devient le vrai corps de Jésus-Christ réel et permanent. C'est faussement que Zuingle entend le mot *est* comme s'il y avait *signifie*, c'est-à-dire : *Ceci signifie mon corps,* et qu'il donne pour exemple ce texte : « C'est la pâque, c'est-à-dire le passage de Seigneur [1] » Luther entend tout aussi mal le mot *est* dans le sens du futur : *Ceci sera mon corps*, c'est-à-dire dans le même temps qu'il sera pris par les fidèles. Maintenant, comment pourrons-nous savoir le vrai sens de ces mots, si nous ne faisons attention qu'au sens littéral ? Et si nous catholiques, nous n'avons pas la certitude du sens de ces mots, comment pouvons-nous avoir une foi inébranlable au sacrement de l'eucharistie? En outre on ne peut nier que plusieurs endroits de l'Ecriture soient obscurs. Luther et Calvin prétendent le contraire, disant qu'elle est claire pour tous les hommes pieux ; mais comment se fait-il donc que les saints Pères qui se sont fatigués beaucoup pour comprendre quelques textes, n'en soient pas venus à bout? Saint Augustin, dans sa lettre CXIX, cap. XXI, avoue que les textes dont il ignorait le sens étaient plus nombreux que ceux qu'il comprenait [2]. Et saint Jérôme : « Tout ce que je sais, c'est que je n'en sais rien [3] » Les hérétiques mêmes, Brentius, Jean Gérard, Dumoulin et Amès ont avoué qu'il existe plusieurs passages difficiles dans l'Ecriture, dans les Prophètes, dans les Psaumes, dans l'Apocalypse, dans les Epîtres, et spécialement dans la première épître aux Corinthiens, où il est dit (cap. XV, vers. 19) : « Ceux qui sont baptisés pour les morts [4]. » Comment peut-on être baptisé pour d'autres, et surtout pour des morts? D'autres textes paraissent se contredire. *Non resurgent impii in judicio*, lit-on dans le psaume I, 5 ; et, dans l'épître de saint Paul (I. Cor. XV, 15), on lit au contraire : *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*. Dans l'épître aux Romains (III, 28) : *Arbitramur enim justificari hominem per fidem sine operibus legis;*

1. Est enim phase, id est transitus (*Exod.* XII, 12).
2. In ipsis sanctis scripturis plura nescio, quam scio (*Epist. ad Januar.* c. 6).
3. Hoc tantum scio quod nescio (*Epist. ad. Paulin.*).
4. Qui baptizantur pro mortuis.

et dans la même épître (I, 13) cependant on lira le contraire *Factores legis justificabuntur*. Il est évident qu'il y a bien des textes difficiles à comprendre, puisque dans l'Ecriture même saint Pierre nous donne cet avertissement : *Sicut et in omnibus epistolis* (c'est-à-dire de saint Paul) *loquens in eis de his, in quibus sunt quædam difficilia intellectu.* (II. Petr. III, 16).

18. Les hérétiques ne pourront jamais prouver, d'après leurs principes, qu'ils possèdent le vrai sens de l'Ecriture. Ils ne peuvent le prouver par le moyen de l'Ecriture même ; car (comme on l'a dit) l'Ecriture est obscure en beaucoup d'endroits, sans s'expliquer davantage dans les autres; et ainsi, comment un texte peut-il décider du sens de ce même texte ? Ils ne peuvent le prouver non plus par l'esprit intérieur, parce que cet esprit est l'esprit propre de chaque individu, et que chaque individu peut se tromper. Les novateurs ne disent-ils pas que l'Eglise romaine s'est trompée à partir du cinquième siècle avec tant d'hommes savants qui se sont attachés à elle, et qu'ainsi la foi s'est altérée dans son sein ? Et comment soutenir après cela qu'un simple individu ne pourra pas se tromper ? Mais pour en revenir à cet esprit privé, voyons ce qu'en disent ces maîtres de religion. Luther rejette plusieurs livres de l'Ecriture, Job, l'Ecclésiaste, et les autres que nous avons cités plus haut ; tandis que Calvin les admet pour vrais et divins. Ces deux hérésiarques, d'après leurs sectateurs, sont des envoyés éclairés de Dieu ; chacun a eu la lumière intérieure du Saint-Esprit : auquel des deux ajouterons-nous foi ? En outre, Luther entend les paroles de l'eucharistie *Hoc est corpus meum*, de la réalité du corps de Jésus-Christ ; tandis que Calvin et Zuingle les entendent dans un sens figuré : ainsi, ce que l'un regarde comme de foi, l'autre le condamne comme idolâtrique. Qu'ils me disent, s'ils le peuvent, de quel côté est la vérité ?

19. Il est clair, par tout cela, que les réformés n'ont ni ne peuvent avoir une règle sûre de foi, parce qu'ils n'ont pas de juge infaillible qui décide leurs controverses. Quel est ce juge infaillible ? C'est l'Eglise : prouvons-le.

§ III.

La règle de la foi se trouve dans les définitions de l'Eglise.

20. Les dogmes de la foi doivent être certains; mais comme à l'égard des vérités de la foi il s'élève souvent parmi les fidèles mêmes un grand nombre de doutes et de diversités d'opinions, il a toujours été absolument nécessaire qu'il y ait un juge infaillible auquel Dieu ait donné la faculté de décider des controverses, et auquel chacun doive soumettre son jugement et obéir, en tenant uniformément pour certaines toutes ses décisions, soit à l'égard de la véracité des Ecritures et de leur sens véritable, soit à l'égard des autres points de foi. S'il en était autrement, il n'y aurait pas de règle sûre touchant la croyance; les controverses ne finiraient jamais, et chacun se formerait une foi à part, mais foi qui, étant incertaine, n'en serait plus une : et ainsi les hommes resteraient toujours divisés et discordants en matière de croyance.

21. Les réformés eux-mêmes reconnaissent cette vérité de la nécessité d'un juge infaillible dans les controverses. Bossuet, dans la conférence qu'il eut avec le calviniste Claude (*a*), nous apprend qu'il se trouve en particulier deux actes dans le livre de la discipline de la religion prétendue réformée, dans le premier desquels on lit ce qui suit: « Les débats pour la doctrine seront terminés par la parole de Dieu, s'il se peut dans le consistoire : sinon, l'affaire sera portée au colloque, de là au synode provincial, et enfin au national, où l'entière et finale résolution se fera par la parole de Dieu, à laquelle, si on refuse d'acquiescer de point en point et d'abjurer exprès avec désaveu de ses erreurs, on sera retranché de l'église. »

L'autre est la condamnation des indépendants sur ce qu'ils disaient que chaque église se devait gouverner elle-même, sans aucune dépendance de personne en matières ecclésiastiques. Cette proposition fut déclarée au synode de Charenton, autant préjudiciable à l'Etat qu'à l'Eglise, et *donnant lieu à former*

(*a*) *Prépar à la conf*, (Œuv. de Bossuet, t. XIII, p. 5, 8 et s.).
(*Note de l'éditeur*.)

autant de religions que de paroisses. Par conséquent, les hérétiques savent, eux aussi, que l'Ecriture ne suffit pas toute seule pour les assurer dans leur croyance, mais qu'il est nécessaire de se soumettre au jugement de l'Eglise, qui leur explique le vrai sens des Ecritures ; car, autrement, la porte restera toujours ouverte pour autant de religions non-seulement qu'il y a de paroisses, mais même qu'il y a de têtes. Mais comme le jugement de leurs synodes n'est pas un jugement infaillible, ils seront toujours en discorde et divisés dans leurs croyances.

22. Ainsi, tant que les hérétiques n'auront pas une règle fixe, qui les rende sûrs du sens véritable des Ecritures, ils ne pourront jamais avoir une règle sûre de leur foi. De là vient que ces réformateurs évangéliques sont dans une désunion continuelle, non-seulement avec les autres églises réformées, mais encore avec eux-mêmes. Le célèbre Puffendorf, protestant, reconnaissait cette vérité. « La condition des papistes, a-t-il dit, est meilleure que celle des protestants. Ils reconnaissent tous d'accord le pape pour chef de l'Eglise, au lieu que les protestants n'ayant pas de chef flottent çà et là comme partagés en mille pièces, chacun de leurs Etats conduit et règle tout à son caprice (1). »

23. Nous autres catholiques, nous sommes, au contraire, sûrs de notre foi, parce que nous avons un juge infaillible qui définit toutes les controverses ; et ce juge c'est la sainte Eglise romaine, établie par Jésus-Christ, laquelle ne saurait errer, puisque lui-même l'a établie pour colonne et base de la vérité, et qu'il lui a promis de l'assister jusqu'à la fin des siècles. C'est elle qui fait connaître avec certitude quel en est le vrai sens. Dieu a voulu que les Ecritures ne fussent pas toutes bien claires dans ce qu'elles nous enseignent pour éprouver l'obéissance des fidèles à l'égard de l'Eglise leur mère et leur maîtresse.

24. Est-ce donc l'Eglise qui forme les matières de foi, et qui donne son autorité à la parole divine ? Non ; l'Eglise ne forme pas

1. Pontificiorum melior est conditio, quam protestantium : illi pontificem Ecclesiæ ut caput omnes agnoscunt : protestantes contra capite destituti fluctuant fœde lacerati et discerpti. Ad suum unaquæque respublica arbitrium omnia administrat et moderatur (*De Mon. Pont.* pag. 134).

les matières de foi, elle n'enseigne pas non plus des choses nouvelles à croire, mais seulement elle déclare celles que Jésus-Christ nous enseigne par l'Ecriture et par la tradition, par la parole divine écrite et non écrite. L'Eglise n'a jamais prétendu donner de l'autorité aux saintes Ecritures, ainsi que les hérétiques voudraient le faire entendre en la calomniant; tout ce qu'elle prétend, c'est de déclarer celles qui sont vraiment sacrées et canoniques, quand elle les a trouvées comme telles dès les premiers temps, au moins dans une partie du monde chrétien. Ensuite, s'en voyant assurée par la perpétuité de la tradition, et éclairée par l'assistance du Saint-Esprit, elle ordonne que les fidèles tiennent ces Ecritures pour divines. Le calviniste Basnage nous rend lui-même cette justice dans ses Annales (sec. III, diss. 9, n. 16), où il dit que le rôlê de l'Eglise en cette matière se borne à déclarer quelle est l'autorité des Ecritures, sans leur donner pour cela cette autorité qu'elles ont d'elles-mêmes ([1]). Ainsi l'Eglise, en nous enseignant quelles sont les Ecritures véritables et quel est leur vrai sens, ni ne donne d'autorité, ni ne se préfère elle-même à l'Ecriture, mais elle se met au-dessus de chaque particulier, faisant usage de l'autorité que Dieu lui a donnée.

25. Il ne sert à rien de nous objecter, comme le font les novateurs, que c'est un cercle vicieux de croire l'Eglise infaillible parce que l'Ecriture le dit, et de croire l'Ecriture infaillible parce que l'Eglise l'atteste. Une telle objection ne serait valable que si l'on avait affaire à un infidèle qui ne reconnaît ni l'infaillibilité de l'Ecriture ni celle de l'Eglise : mais ce n'est pas un cercle vicieux, quand on parle à un chrétien, quoique hérétique, qui admet la divinité de l'Ecriture; car, si l'Ecriture déclare que l'Eglise ne peut faillir, tous les chrétiens doivent croire dès lors tout ce que l'Eglise ordonne de croire. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin : « Je ne croirais pas à l'Evangile, si je n'y étais déterminé par l'autorité de l'Eglise [2] » Ce

1. Partes ecclesiæ sunt in ea re, non auctoritatis quidem, quam canon ex se habet, adjunctio, sed declaratio.

2. Ego evangelio non crederem, nisi me ecclesiæ commoveret auctoritas (lib. I. *contra Epist. Manich.* cap. 5).

sont, au contraire, ces novateurs qui font un vrai cercle vicieux, quand ils disent que, par l'Ecriture, on prouve le sens privé, et que par le sens privé on prouve l'Ecriture : deux propositions que nous avons d'ailleurs démontré être fausses. Ils disent que ce texte : « Mes brebis entendent ma voix[1], » peut servir à prouver la valeur du sens privé. Mais qu'on leur demande comment ils savent que ce texte prouve la valeur du sens privé : Par le sens privé, nous répondront-ils. Voilà donc bien un cercle vicieux. C'est tout différent lorsque le sens de l'Ecriture est approuvé par l'Eglise, laquelle, d'après l'Ecriture même, ne peut se tromper.

26. Ainsi, la règle de foi des catholiques, touchant ce qu'on doit croire aussi bien que pratiquer, c'est la parole divine. Mais cette parole divine elle-même, ils la tiennent de l'Eglise romaine, qui leur déclare quelle est la véritable parole de Dieu, et quel en est le véritable sens ; et cette Eglise est infaillible, parce que Dieu lui a promis son assistance jusqu'à la fin du monde, afin qu'elle ne tombe jamais dans l'erreur. Les hérétiques modernes se vantent de croire aux saintes Ecritures, mais comme ils n'ont personne qui leur donne la connaissance certaine des vrais livres canoniques, et de leur vrai sens, les Ecritures ne leur sont d'aucun secours, par la raison qu'ayant pour tout recours leur sens privé, il se forme entre eux autant de croyances différentes qu'ils sont d'individus, ainsi que l'expérience nous le fait voir. Ils s'appuient sur leur propre examen, et c'est là ce qui fait qu'ils ne peuvent jamais être sûrs d'aucune des Ecritures ni de leur sens. Nous nous appuyons, nous, sur l'autorité de l'Eglise que Dieu a déclarée être la colonne de la vérité ; de cette manière, nous sommes toujours sûrs de la vérité de notre croyance. Nous ne savons, d'un autre côté, comment les réformés, suivant les principes de leur système, peuvent appeler hérétiques les sociniens ou autres semblables qui nient la trinité et la divinité de Jésus-Christ. Diront-ils que les Ecritures sont claires sur ces deux

1. Oves meæ vocem meam audient (*Jo.* x, 27).

mystères et sur ces points fondamentaux? Mais ces autres réformateurs leur répondront qu'ils ne l'entendent pas ainsi, et ils diront qu'il y a tels passages des Ecritures qu'il faut prendre non dans leur sens littéral, mais dans un sens allégorique. Or, qui décidera donc cette cause, si l'Eglise n'est pas là pour la décider? Hélas! lorsqu'une fois la digue a été levée de l'obéissance à l'autorité de l'Eglise, il n'y a plus d'opinion qui puisse être convaincue d'erreur sur quelque dogme que ce soit, même en matière de religion naturelle.

27. A quoi servent, sans l'autorité de l'Eglise, la révélation divine et la raison naturelle même, si chacun peut interpréter à sa manière l'une et l'autre? Otez l'autorité de l'Eglise, et chacun pourra dire que la matière est éternelle, que l'âme est mortelle, qu'il n'y a ni la trinité de personnes en Dieu, ni l'incarnation du Verbe, mais toute autre chose qu'on voudra a dit fort bien Ramsay. C'est là ce qui arrive, en parlant de Locke, lorsque l'autorité de l'Eglise ne guide pas le philosophe? si ses décisions ne lui servent de boussole, il ne pourra s'empêcher de se tromper. Voici en quels termes un arminien (*a*) apostrophait les réformés à propos du synode de Dordrecht. « Tous les docteurs réformés (dit-il), parmi lesquels Calvin et Bèze sont regardés comme les principaux, conviennent de ce point général, que tous les conciles et synodes, tout saints qu'ils soient, peuvent se tromper sur ce qui appartient à la foi. » Et il continue en disant : Le fondement de la vraie réforme... exige que personne ne puisse ni ne doive se soumettre ou souscrire à aucun synode, si ce n'est avec cette condition, qu'après avoir bien examiné les décrets à la lumière de la parole de Dieu, laquelle seule sert de loi en matière de foi, on trouve qu'ils y sont conformes. » Il dit ensuite, en parlant des protestants : « Mais si, changeant de maxime, ils veulent que chacun se soumette absolument à leur synode, alors ils ne pourront plus répondre aux papistes qui les accusent d'avoir abandonné leurs principes, et de laisser tomber leur cause à rien. »

a) Le texte italien porte *ariano*. (*Note de l'éditeur.*)

Voilà le grand argument qui a converti un ministre français(*a*), comme nous le rapporte le père Valsecchi. Ce ministre ayant considéré que le système de Calvin le conduisait à tolérer toutes les erreurs, les hérésies, le déisme, et même l'athéisme, se fit catholique, et publia un ouvrage bien utile : *Les deux voies opposées en matière de religion.* C'est de ce système qu'est née cette foule d'impies qui ont rempli les pays protestants dans le siècle dernier et dans le nôtre, en semant partout leurs erreurs.

28. Mais, nous dit un réformé, malgré l'autorité et l'infaillibilité dont votre Eglise se vante, il n'est pas moins vrai que l'Italie abonde en déistes et en matérialistes. Plût à Dieu, lui répondrai-je, que quelques libertins (peut-être même beaucoup) ne se fussent pas agrégés, en Italie, au nombre de ces misérables mécréants, pour vivre avec plus de liberté et moins de ces remords, qui leur font acheter trop cher à leur gré le plaisir du péché ! Mais d'où viennent ces conséquences de l'impiété, si ce n'est des livres infâmes qui, en débordant des pays d'au de-là des monts, sont parvenus à infecter aussi nos contrées ? Il est vrai que, si on les découvre, on ne les tolère pas ; au contraire, on les bannit du commerce des autres. Mais, quoi qu'il en soit, la certitude de l'infaillibilité de notre Eglise suffit par elle-même pour terminer les controverses sur la foi, et les impies qui demeurent parmi nous, sont impies, précisément par cela qu'ils n'obéissent pas à l'Eglise, à la différence du système des novateurs, qui n'est pas du tout propre à mettre un frein à la liberté de conscience, mais qui, par le principe de l'examen permis à chacun des matières de foi, ouvre de lui-même la voie à toute sorte de systèmes et par conséquent à toute sorte d'erreurs.

29. Mais comment, disent les protestants, l'Eglise romaine peut-elle s'assurer de la vérité des Ecritures, de leur sens véritable, ainsi que tous les autres points qu'elle a définis en matière de foi ? Comment ? avec l'assistance du Saint-Esprit, et

a). Isaac Papin. (*Note de l'éditeur.*)

à l'aide de la tradition, qui est la vraie parole de Dieu, tout aussi bien que l'Ecriture, et sans laquelle on n'aurait pas même pu obtenir la certitude de l'Ecriture. C'est ce que nous prouverons dans le paragraphe suivant.

§ IV

De l'infaillibilité des traditions approuvées par l'Eglise.

30. Nous ne parlons pas ici des traditions ecclésiastiques qui concernent les rits et les anciens usages que l'Eglise a introduits et que les fidèles ont acceptés ; mais nous parlons des traditions divines, qui concernent les dogmes de la foi, dont la connaissance nous est parvenue par le canal des apôtres et des autres pasteurs de l'Eglise : on les appelle traditions, parce que ce sont des vérités qui ont été d'abord communiquées par Jésus-Christ ou par le Saint-Esprit aux apôtres, et par ceux-ci communiquées à leurs disciples, et ont été ainsi transmises successivement et sans interruption jusqu'à nos temps sous la direction du Saint-Esprit.

31. Or ces traditions, qui sont la parole de Dieu non écrite, ont la même autorité que la parole écrite, ou la sainte Bible. Les novateurs le nient comme le niaient aussi les anciens hérétiques, tels que les eutychiens, les nestoriens, les pélagiens, etc. Et c'est avec raison, dans leur sens, qu'ils le nient, et que, méprisant le jugement de l'Eglise, qui a défini plus d'un article de foi d'après ces traditions, ils voudraient que l'Ecriture seule fût une règle de foi, parce que c'est de l'Ecriture qu'ils tirent leurs erreurs, en torturant précisément le sens des textes suivant leur caprice ; et sous ce rapport, ce n'est pas sans quelque fondement que l'Ecriture est appelée, même par Luther, *Liber hæreticorum*. Mais nous ne pouvons comprendre comment on peut nier les traditions, puisqu'il est certain que dans la loi de nature, depuis Adam jusqu'à Moïse, il n'y eut pas d'autre règle de foi que la tradition, attendu qu'il n'y eut jamais, pendant tout ce temps, aucune loi écrite. En outre, les Ecritures, tant de l'ancien que du nouveau Testament, approuvent les traditions. Moïse renvoyait les Hébreux aux traditions de leurs ancêtres : « Con-

sultez les siècles anciens, considérez ce qui s'est passé dans la suite de toutes les races : interrogez votre père, et il vous instruira ; vos aïeux, et ils vous diront ce que le Seigneur a fait pour vous [1] » Et saint Paul écrivait à ses disciples : « Demeurez fermes, et conservez les traditions que vous avez apprises, soit par nos paroles, soit par notre lettre [2] » Qu'on fasse attention à ces mots, *soit par nos paroles, soit par notre lettre*, par lesquels l'apôtre nous fait comprendre que la doctrine orale a autant de valeur que la doctrine mise par écrit. Dans un autre endroit, il loue ses disciples de ce qu'ils gardaient les traditions et les préceptes qu'il leur avait donnés [3] Saint Jean nous assure que Jésus-Christ avait dit et fait bien des choses qui n'étaient point écrites [4] Il a donc verbalement expliqué aux apôtres bien des choses, que nous avons reçues d'eux dans la suite par le canal de la tradition. En outre, Jésus-Christ ordonna aux apôtres, non pas d'écrire, mais de prêcher la parole divine : *Prædicate evangelium omni creaturæ.* (*Marc.* XVI.) C'est donc faussement que les hérétiques disent que les apôtres ont renfermé dans leurs écritures tout ce qu'ils avaient enseigné de vive voix : car ces mêmes hérétiques admettent plusieurs articles de foi, qu'on ne trouve pas dans ces écritures, tels que le nombre des sacrements, le précepte du baptême qu'on doit donner aux enfants, sans qu'il y ait la même obligation de leur donner l'eucharistie. Ils croient de plus, contrairement aux Sabelliens, qu'il y a trois personnes distinctes dans la nature divine ; contrairement aux Ariens, que Jésus-Christ est Dieu, et égal à son Père ; contrairement aux Macédoniens et aux Grecs, la divinité du Saint-Esprit, et sa procession du Père et du Fils ; contrairement aux Eutychiens, les deux natures en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine ; contrairement à Helvi-

1. Memento dierum antiquorum, cogita generationes singulas, interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi ; majores tuos, et dicent tibi (*Deut.* XXXII, 7).
2. State et tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram (II *Thess.* II, 14).
3. Et sicut tradidi vobis, præcepta mea tenetis (I. *Cor.*, II, 2).
4. Multa dixit, et fecit, quæ scripta non sunt (*Jo.* XX, 30).

dius, la virginité de la B. V Marie. Or, l'Eglise a défini tous ces articles, les uns par la tradition seule, et les autres à l'aide de l'Ecriture et tout à la fois de la tradition divine.

82. En outre les traditions ont l'approbation de plus d'un concile. Le premier concile de Nicée condamna Arius en invoquant la tradition, d'après Théodoret (*Hist.* lib. I, cap. 8), et Bellarmin (tom. Ier, lib. 4, cap. 6). Le second de Nicée prouva par la tradition la vénération due aux saintes images (act. 2, et 6); et dans l'action VII, il définit ainsi le devoir de respecter les traditions ecclésiastiques, soit écrites, soit non écrites : « Si quelqu'un enfreint les traditions ecclésiastiques, soit écrites, soit non écrites, qu'il soit anathème [1] » Le concile de Trente s'est conformé à la doctrine de ces antiques conciles : dans sa session 4, il dit : « Le saint concile reçoit les traditions, soit qu'elles regardent la foi ou les mœurs, comme dictées de la bouche même de Jésus-Christ, ou par le Saint-Esprit, et les embrasse avec un pareil respect et une égale piété [2] » Les saints Pères ont aussi toujours vénéré les traditions apostoliques; saint Basile écrit qu'une partie des dogmes enseignés dans l'Eglise est écrite, et que l'autre nous vient de la tradition apostolique : « Les dogmes qui sont enseignés dans l'Eglise nous viennent les uns des saintes Ecritures, les autres de la tradition des apôtres [3]. » Origène est du même sentiment : « Gardons, disait-il, les enseignements que nous avons reçus par succession des apôtres, etc. Nous ne devons point admettre d'autre doctrine, que celle qui s'accorde avec la tradition ecclésiastique [4] » Saint Epiphane dit qu'il faut se servir de la tradi-

1. Si quis omnem traditionem ecclesiasticam, sive scriptam, sive non scriptam, irritam facit, anathema sit.

2. Traditiones, tam ad fidem, quam ad mores pertinentes, tanquam oretenus à Christo vel à Spiritu Sancto per apostolos dictatas, pari pietatis effectu ac reverentia veneratur s. synodus.

3. Dogmata, quæ in ecclesia prædicantur, quædam habemus ex doctrina scripto prodita, quædam rursus ex apostolorum traditione. (Lib. *de Spiritu Sancto*, cap. 27).

4. Servetur ecclesiastica prædicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita, etc. Illa sola credenda est veritas, quæ in nullo ab ecclesiastica discordat traditione (*In proœmio* lib. I, *de Princip.*).

ion, et il en donne pour raison que tout ne peut pas être contenu dans les divines écritures [1] Saint Augustin assure que ce que l'Eglise universelle tient et observe, sans que ç'ait été établi par aucun concile, vient de l'autorité apostolique [2]. Saint Jean-Chrysostome dit que les apôtres n'ont pas tout écrit, mais que ce qu'ils n'ont pas écrit eux-mêmes, mérite la même croyance que ce qu'ils nous ont laissé par écrit [3] Ailleurs il dit encore : « C'est la tradition : n'en demandez pas davantage, elle doit vous suffire, sans qu'il soit besoin d'y ajouter l'autorité des prophètes, des apôtres et des évangélistes [4] » Les autres saints Pères, saint Denis, saint Julien, saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Damascène, Tertullien, saint Cyprien, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, et d'autres, dont Bellarmin (tom. Ier, lib. 4, cap. 7) cite les passages et les expressions, sont du même sentiment.

33. Mais ce qui nous fait surtout sentir la nécessité de la tradition, c'est de voir que sans elle l'Eglise n'aurait pu avoir la certitude de l'existence de l'Ecriture, ni des livres qui la composent véritablement, ni savoir quelle en est la version légitime et quel est le vrai sens des textes, tellement que, sans ce moyen, nous n'aurions rien qui nous assure, soit de l'existence des saintes Ecritures, soit de leur véritable sens.

34. Les hérétiques objectent à cela que la tradition n'est pas la parole de Dieu, mais des hommes. Nous leur répondons que ce qu'il y a de vrai en cela, c'est que des hommes ont été les instruments par le moyen desquels la parole divine nous est parvenue. De même que Dieu s'est servi de la main des hommes pour écrire, ainsi a-t-il pu se servir de leurs langues pour nous

1. Oportet autem et traditione uti, non enim omnia à divina scriptura possunt accipi (*Hæres.* 61).

2. Quod universa tenet ecclesia, nec a conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi ab auctoritate apostolica traditum rectissime creditur (Lib. IV, *de Bapt.* c. 24, *contra Donat.*).

3. Patet, quod non omnia per epistolam tradiderint apostoli, sed multa sine litteris ; eadem vero fide digna sunt tam ista, quam illa (*In* II, *Thess.* 2).

4. Est traditio : nil quæras amplius, non codices prophetarum, non epistolas apostolorum, non libros evangelistarum (*In Ep.* II. *ad Tim.*).

instruire des vérités de la foi. Mais les traditions ne sont-elles pas toujours sujettes à être corrompues? Soit, mais la Providence divine, qui assiste son Eglise, n'a jamais permis et ne permettra jamais que sa parole se corrompe dans les mains de l'Eglise, qui en conserve le dépôt.

35. De plus, pour que la tradition soit une règle certaine de foi, il doit être avéré infailliblement qu'elle est divine; et cela ne peut nous être avéré que par l'autorité de l'Eglise, qui, étant assistée de l'Esprit-Saint, conséquemment à la demande de Jésus-Christ, sait parfaitement démêler les traditions vraies d'avec les fausses. Elle ne peut pas s'y tromper; et nous sommes obligés de croire tout ce qu'elle nous enseigne, si nous ne voulons être rélégués parmi les infidèles, selon ce qu'a dit Jésus-Christ [1], tandis qu'au contraire ce même Sauveur nous a assuré que son église ne peut tomber dans l'erreur, et que celui qui écoute les ministres de son église l'écoute lui-même : *Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit me spernit.* (*Luc.* x, 16). Rien donc n'est plus faux que ce que disent les hérétiques, qu'on n'est obligé de croire ou de faire que ce qui est consigné particulièrement dans l'Ecriture. Il est certain que même avant que les vérités de la foi fussent écrites dans les évangiles, ceux à qui les apôtres les annonçaient étaient obligés de les croire; et comment les savaient-ils? par la seule tradition, de ces vérités que leur prêchaient les apôtres. Tant il est vrai que la tradition et l'Eglise ont existé avant l'Ecriture.

36. Les hérétiques disent encore qu'il n'est pas nécessaire que tout soit dans l'Ecriture, mais qu'il suffit qu'une vérité en soit déduite par une légitime conséquence, sans que nous soyons obligés d'admettre les traditions. Mais il faut leur répondre qu'une conséquence déduite de la parole divine n'est pas une parole divine, mais une parole humaine, puisqu'elle est déduite par la raison de l'homme, qui peut se tromper. D'ailleurs, pour tirer de l'Ecriture une conséquence légitime et certaine, il faut que nous soyons sûrs de son véritable sens : mais on ne peut

1. Si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus (*Matth.* XVIII, 17).

avoir cette certitude sans le témoignage de l'Eglise, par l'organe de laquelle Dieu nous parle plus clairement que par le moyen de l'Ecriture, puisqu'il nous a donné des signes plus évidents, plus sûrs de la vérité de l'Eglise que de l'existence des Ecritures : d'où il résulte qu'il y a des dogmes, dont nous ne pourrions être certains, si nous n'avions pas les traditions.

37. Enfin, supposons, nous diront-ils, que la vérité des Ecritures et des traditions dépende du jugement de l'Eglise, dans l'Eglise romaine, quel est le juge établi pour porter ce jugement? Nous répondons que c'est le pontife suprême, lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire comme docteur universel de l'Eglise, et comme successeur de saint Pierre, que Jésus-Christ a établi chef suprême de cette Eglise et son vicaire immédiat.

CHAPITRE VII

On démontre la nécessité d'un chef suprême dans l'Eglise, pour conserver l'unité de doctrine, et on fait voir que ce chef a été saint Pierre.

1. Afin qu'un ordre parfait régnât dans le gouvernement de l'Eglise, il ne suffisait pas de destiner simplement divers ministres pour pourvoir à ses besoins en leur assignant à chacun une fonction particulière suivant les degrés et les emplois qu'exige la hiérarchie ecclésiastique ; mais il fallait encore les subordonner les uns aux autres, afin que toutes les parties de l'Eglise fussent ramenées à une parfaite unité. Voilà pourquoi on distingue dans l'Eglise un pouvoir d'ordre et un pouvoir de juridiction, comme on distingue le droit de commander de celui d'obéir ; et de là vient que dans l'Eglise on a toujours regardé comme nécessaire la mission que ses ministres reçoivent de leurs supérieurs.

2. En conséquence, notre divin Sauveur, comme il devait bientôt priver son Eglise de sa présence, voulut, avant sa glorieuse ascension, se donner dans ce monde un vicaire visible, pour la gouverner comme chef suprême, afin que tous les fidèles pussent recourir à lui dans leurs doutes et en obtenir une déclaration authentique de la vraie doctrine, et qu'ainsi, par contre-coup, la foi se conservât la même dans toute

l'Eglise. C'est ce qui n'aurait pu s'obtenir, si Dieu n'avait établi un docteur ou un juge unique, pour définir infailliblement les controverses, et au jugement duquel chacun n'eût qu'à se soumettre (écrivait saint Jérôme), afin qu'un chef se trouvant établi, le schisme ne puisse avoir de prétexte [1] Saint Cyprien a dit avec un grand sens que toutes les hérésies et tous les schismes sont venus de ce qu'on n'obéit pas au pontife établi de Dieu, et de ce qu'on oublie qu'il est le juge qui seul régit l'Eglise au nom de Jésus-Christ [2]

3. C'est pourquoi l'Eglise est comparée, dans les saints évangiles, tantôt à un royaume où il n'y a qu'un roi, tantôt à une bergerie où il n'y a qu'un berger; tantôt à une armée commandée par un seul général, tantôt à une maison où il n'y a qu'un chef, et tantôt à un navire où il n'y a qu'un pilote. C'est ainsi que même l'Eglise ancienne, c'est-à-dire la synagogue, était instituée; elle était gouvernée par le grand-prêtre revêtu d'un pouvoir monarchique, sorte de gouvernement qui est le meilleur de tous, d'après le sentiment commun de tous les sages. Il n'est donc pas croyable que Jésus-Christ ait voulu mieux pourvoir aux besoins de la synagogue, qui devait être répudiée après sa venue, qu'à ceux de l'Eglise son épouse qu'il ne doit jamais abandonner.

4. On voit, d'ailleurs, clairement par l'Evangile que Jésus-Christ choisit saint Pierre pour son vicaire entre tous les apôtres, et qu'il lui donna la primauté sur l'Eglise, alors que Pierre l'ayant reconnu pour le Fils du Dieu vivant, il lui dit : « Et moi je te dis que tu es pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église [3] » Par ces paroles, Jésus-Christ a manifeste-

1. Propterea unus eligitur, ut capite constituto, schismatis tollatur occasio (*Lib.* I, *in Jovin.*).

2. Neque enim aliunde hæreses obortæ sunt, aut nata schismata, quam inde quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in ecclesiâ ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur : cui si secundum magisteria divina obtemperaret fraternitas universa, nemo adversus sacerdotum collegium quidquam moveret (S. Cypr., l. I. *ep. ad Cornel*).

3. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam (*Matth.*, XVI, 18).

ment déclaré que saint Pierre devait être ici-bas le fondement et le soutien de l'édifice entier de l'Eglise, ainsi que l'ont entendu généralement tous les saints Pères. Saint Basile a dit, par exemple : « Pierre, en récompense de la vivacité de sa foi, a mérité d'être choisi pour bâtir l'Eglise [1] » Saint Léon : « Pierre, par la grandeur de sa foi, s'est tellement attiré les bonnes grâces de son maître, qu'aussitôt qualifié de bienheureux, il a reçu la solidité d'un roc inébranlable pour servir de fondement à l'Eglise et la rendre invincible contre les puissances de l'enfer [2] Dans un autre endroit il représente le Christ parlant ainsi à saint Pierre : « Comme je suis une pierre inébranlable, toi aussi reçois de moi la solidité de la pierre, en empruntant de moi ce privilége qui m'appartient en propre [3]. » Saint Cyprien : « La primauté est donnée à Pierre, pour rendre visible l'unité de l'Eglise de Jésus-Christ dans l'unité de la chaire principale [4] » Ailleurs, après ces mots : *Tu es Petrus, etc.*, il ajoute : « Jésus-Christ bâtit sur lui son Eglise, et lui confie la charge de paître ses brebis [5] » C'est ce que disent aussi saint Hilaire, Tertullien, Origène, saint Epiphane, et saint Chrysostome [6]

5. Mais allons au-devant d'une objection des hérétiques. Il est hors de doute que le fondement principal de l'Eglise a été et sera toujours Jésus-Christ, d'après ce que dit saint Paul : « Personne ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été mis, et ce fondement c'est Jésus-Christ [7] » Mais

1. Quoniam fide præstabat, ecclesiæ ædificationem in seipsum recepit (Lib. II, *contra Eunom*).

2. Tantum in hac fidei sublimitate (Petrus Christo) complacuit, ut beatitudinis felicitate donatus, sacram inviolabilis petræ acciperet firmitatem, super quam fundata ecclesia portis inferi prævaleret (*Serm.* 94, *de transfig*).

3. Cum ego sim inviolabilis petra... tamen tu quoque petra es, qui mea virtute solidaris, ut quæ mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia (*Serm. in annivers. assum.*).

4. Primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia, et cathedra una monstretur (*Lib. de unit. eccles.*).

5. Super illum unum ædificat ecclesiam, et illi pascendas mandat oves suas (*Advers. Novat*)

6. Apud Jos. Baron. contra Picin. diss. II, cap. III.

7. Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus (I. *Cor.* III, 11).

Jésus-Christ ayant constitué Pierre pour fondement de l'Eglise, il a déclaré par là qu'il est, lui, le fondement principal de l'Eglise de Pierre et de tous les fidèles, mais que Pierre après lui en est le fondement secondaire, qui pour cela ne diffère nullement du premier. Saint Basile, dans son hom. XXVIII, *de pœnit.*, dit que Jésus-Christ est la pierre, et que néanmoins il fait que son disciple soit pierre aussi ; qu'il communique à ses serviteurs ce qui lui appartient en propre [1] Il est hors de doute que le Seigneur, en faisant part à son apôtre du nom de Pierre, lui a communiqué l'autorité d'un vicaire représentant son chef. Ainsi l'édifice de l'Eglise est érigé sur l'un et l'autre fondement, principalement sans doute sur celui de Jésus-Christ, mais immédiatement aussi sur celui de Pierre : et par conséquent ceux qui se placent en dehors de ce plan divin n'appartiennent plus à l'Eglise, et restent séparés d'elle. Par là s'évanouit l'illusion des hérétiques, qui se flattent vainement d'obtenir le salut, en ne bâtissant (ainsi qu'ils le disent) que sur la foi de Jésus-Christ, puisque cette foi ne sera jamais véritable, si elle n'est pas unie à celle de Pierre et des pontifes ses successeurs. Au contraire, celui qui est uni au chef visible de l'Eglise, que Jésus-Christ nous a laissé pour fondement, règle, docteur et vengeur de la foi, est en sûreté, et ne saurait être dans l'erreur.

6. Le Seigneur ajouta, en parlant toujours à saint Pierre : « Je te donnerai les clés du royaume des cieux, etc [2]. » Par le mot de clés, *claves*, il confirme le privilége de l'autorité suprême, d'après ce qu'on lit dans l'Apocalypse [3]

Et qu'on n'objecte pas que Jésus-Christ a parlé de la même manière aux autres apôtres, et qu'il leur a donné la puissance de lier et de délier [4]. Car, bien que tous les apôtres aient été

1. Petra est, et petram facit : quæ sua sunt, largitur servis suis·

2. Et tibi dabo claves regni cœlorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis ; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis (*Matth.* XVI, 19).

3. Hæc dicit sanctus, et verus, qui aperit, et nemo claudit ; claudit, et nemo aperit. (*Apoc.*, III, 17).

4. Amen dico vobis, quæcumque alligaveritis super terram, etc. (*Matth.* XVIII, 18).

envoyés par Jésus-Christ pour la propagation de la foi, avec la faculté de créer des prêtres, des évêques et des églises dans ces premiers temps, où il fallait établir avant tout la loi nouvelle, il n'est pas moins vrai que cette faculté, donnée aux apôtres, était toujours ramenée et subordonnée à celle qu'avait reçue saint Pierre, ainsi que le dit Noël Alexandre lui-même dans le tom. 3, diss. IV, § 3 et 4 (*Hist. Eccl.*), où il défend la primauté de Pierre, autrement il n'aurait pu la défendre ; et cette faculté, étant extraordinaire, a dû s'éteindre avec eux ; au lieu que l'autorité donnée à saint Pierre était absolue, et comme ordinaire (comme le dit Pierre de Marca (*diss. de primat. Petri*, n. 8), et elle a dû passer aussi à ses successeurs. Par conséquent, dit saint Jérôme[1], « quoique tous les apôtres, dans ces commencements où la foi avait particulièrement besoin de se propager, eussent reçu les mêmes pouvoirs, Pierre seul cependant avait reçu l'autorité suprême, afin de présider à tous comme chef. » Saint Cyprien s'exprime de même : « Les apôtres partagaient entre eux également le même honneur et le même pouvoir ; mais ce pouvoir, comme cet honneur, a son centre dans l'unité, et la primauté est donnée à Pierre pour rendre visible l'unité de l'Eglise[2] » Et cela est d'accord avec ce qu'il a écrit dans un autre endroit, où il compare l'Eglise à la lumière du soleil qui n'a qu'un foyer unique, quoique ses rayons soient nombreux : « Ainsi l'Eglise, ajoute-t-il, divinement éclairée, fait pénétrer les rayons de sa lumière dans tout l'univers, et cependant c'est une seule et même lumière qui se répand en tous lieux, parce qu'elle a un même centre, et une même origine, c'est-à-dire saint Pierre, auquel la primauté de l'Eglise a été conférée[3].

1. Super Petrum fundatur Ecclesia, licet idipsum alio in loco super omnes apostolos fiat, et cuncti claves regni cœlorum accipiant, et ex æquo super eos ecclesiæ fortitudo solidetur ; tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut, capite constituto, schismatis tollatur occasio (S. Hier., *in Jovin.* lib. I).

2. Pari consortio præditi (erant) apostoli, et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, et primatus Petro datur, ut ecclesia una monstretur (*Epist.* II, *ad Corn.*).

3. Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per totum orbem radios suos porrigit, unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur.., unum caput et origo una (S. Cypr., *de unit. Eccl*).

Louis-Ellies Dupin (*diss. de primat. R. P.*) se trompe, lorsqu'il dit que le pouvoir suprême est dans l'Eglise, et que, par celle-ci, il est communiqué au pape et aux évêques. Il se trompe, dis-je, parce qu'il détruit de cette manière la primauté de Pierre. Saint Augustin a dit sans doute que Jésus-Christ a donné les clefs à l'Eglise représentée par Pierre; mais en parlant ainsi, ce saint ne considérait pas Pierre comme ministre de l'Eglise, mais comme son prince et son chef, et comme la représentant de la même manière qu'un roi représente tous ses sujets, et un père de famille tous ses enfants. C'est pour cela que saint Augustin a dit ensuite que Pierre représente l'Eglise par la raison qu'il en a la primauté[1] : « Certaines paroles semblent s'appliquer proprement à l'apôtre Pierre, et cependant ne présentent un sens tout à fait clair, que si on les rapporte à l'Eglise, dont il figure l'ensemble à cause de la primauté dont il jouissait parmi les disciples, comme par exemple ces paroles-ci : *Je te donnerai les clefs*, etc. » Et en effet, dit le P Noël Alexandre, le sentiment de saint Augustin est que les clefs furent données à saint Pierre, non comme lieutenant de l'Eglise, mais comme son chef et son modérateur[2]. C'est pour cela qu'un auteur moderne, Charles Gagliardi (*Institu. canon.* tit. XII) écrit que ces assertions de Dupin sentent le schisme et l'hérésie : *Hæresim porro et schisma sapiunt assertiones istæ*. C'est du chef que le pouvoir arrive aux membres, et non par les membres aux chefs. « C'est à Pierre

1. Quædam dicuntur quæ ad apostolum Petrum proprie pertinere videantur, nec tamen habent illustrem intellectum, nisi cum rejiciuntur ad Ecclesiam, cujus ille agnoscitur in figura gestare personam propter primatum, quem in discipulis habuit, sicut est : *Tibi dabo claves regni cœlorum* (S. *August. in psalm.* 108).

2. Petro non sunt collatæ claves nisi nomine Ecclesiæ, legato, nego : ut ecclesiæ supremo post Christum et sub Christo rectore ac moderatore, concedo. Illius itaque propositionis duplex potest esse sensus : primus, quod S. Petrus Ecclesiæ nomine claves acceperit, quemadmodum regius orator nomine regis alicujus civitatis claves accipit, in quam propterea nullam habet potestatem, at nequaquam ita est ; secundus, quod Ecclesiæ nomine claves acceperit, ut illius rector et moderator, quomodo princeps populi nomine gladium accipit, et ad ejus tuitionem regni splendorem convertere tenetur. Quo sensu S. Petrum claves nomine Ecclesiæ accepisse dixit S. Augustinus. (*In dissert* 4, *sect.* I, § 3).

dit Tertullien, et par lui à l'Eglise que le Seigneur a laissé les clefs [1] »

9. Mais au moins, disent les adversaires, saint Paul eut un pouvoir égal à celui de saint Pierre, puisque saint Irénée et saint Epiphane écrivent que ces deux apôtres ont été évêques de Rome; et saint Paul lui-même a dit qu'il était chargé du soin de toutes les églises : *Sollicitudo omnium ecclesiarum.* (II. Cor., xi, 28). Sans doute, leur répondrons-nous, ces deux apôtres ont eu ensemble à Rome la charge de pasteurs : c'est la seule chose qu'on puisse conclure des témoignages cités des Pères ; mais Dieu n'avait pas donné pour cela à saint Paul le même pouvoir suprême qu'il a donné à saint Pierre. Quant au soin que saint Paul avait à prendre de toutes les églises, saint Augustin dit que ce soin ne se rapportait qu'à la clef de la science : *Clavem scientiæ*, que saint Paul avait en sa qualité de docteur des nations, mais non à la clef de la puissance, *clavem potentiæ*, que Jésus-Christ avait confiée à saint Pierre seul. Donc, si saint Paul était égal à saint Pierre dans la mission de prêcher la doctrine, il ne l'était pas de même dans l'exercice du pouvoir nécessaire pour le gouvernement universel de l'Eglise [2]. C'est pour cette raison que saint Pierre reçut seul la charge de raffermir dans la foi les apôtres ses frères [3] Jésus-Christ lui-même a suffisamment fait entendre que les apôtres n'étaient pas tous égaux, mais qu'il y en avait un supérieur parmi eux, quand il a dit que celui qui serait le plus grand parmi eux devrait se conduire, par humilité, comme s'il était le moindre de tous : « Que celui d'entre vous qui est le plus grand, leur dit-il, se fasse comme le plus petit, et que le supérieur se fasse l'inférieur; car lequel des deux est le plus grand, de celui qui est

1. Claves Dominum Petro, et per eum ecclesiæ reliquisse (Lib. *Scorpiac.* c. 10).

2. Notez que l'opinion professée par quelques écrivains, que saint Pierre et saint Paul étaient deux chefs de l'Eglise, a été condamnée par Innocent X, dans un décret spécial du 24 février 1647, où il la taxe de vraie hérésie et condamne en même temps tous les livres où se trouve enseignée cette pernicieuse opinion.

3. Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos (*Luc.*, xxii, 23).

assis, ou de celui qui sert? n'est-ce pas celui qui est assis [1]? » Par ces dernières paroles, le Seigneur a fait voir qu'il ne parlait pas de la supériorité de vertu, mais du rang à occuper dans le ministère de l'Eglise, tel que la primauté conférée à saint Pierre, laquelle fut suprême comme celle de Jésus-Christ. Donc, dit saint Cyrille, on doit à saint Pierre la même obéissance que celle qui est due à Jésus-Christ. « Tous inclinent de droit divin la tête devant Pierre, et les princes du monde lui obéissent comme au Seigneur Jésus lui-même [2]. »

10. En outre, le Seigneur a dit à saint Pierre de paître ses agneaux et ses brebis : *Pasce agnos meos... pasce oves meas* (Jo., XI, 16 et 17). Par le mot paître, *pasce*, on doit entendre toute action pastorale, comme présider, conduire, et ramener; par le mot agneaux, *agnos*, on entend tous les fidèles, qui sont les petits, et par les brebis, *oves*, leurs mères, on entend tous les apôtres et les évêques leurs successeurs, d'après le sentiment commun des saints Pères, conforme à celui de saint Léon : « Seul de tout le monde, Pierre est choisi pour présider à la vocation de tous les peuples, à tous les apôtres et à tous les Pères de l'Eglise; en sorte que bien qu'il y ait une foule de prêtres et de pasteurs dans l'Eglise de Dieu, tous cependant doivent être dirigés véritablement par Pierre, tout en reconnaissant Jésus-Christ comme le chef principal [3]. »

11. Dans ce cas, répliquent les hérétiques, il est vrai que l'Eglise a deux chefs, ou bien ce n'est pas Jésus-Christ qui est le chef de l'Eglise, mais le pape. Mais ici la réponse saute aux yeux : Jésus-Christ a été et est le chef principal qui a fondé l'Eglise, et qui maintenant la gouverne par son assistance; mais

1. Qui major est in vobis fiat sicut minor, et qui præcessor est, sicut ministrator; nam quis major est? qui recumbit, an qui ministrat? nonne qui recumbit? (*Luc.*, XXII, 26 et 27).

2. Petro omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi tanquam ipsi Domino Jesu obediunt (Lib. *Thesaur. apud. d. Thom. opusc. contra Græci*)

3. De toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi, et omnibus apostolis, cunctisque Ecclesiæ patribus præponatur, ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint, multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus (*Serm. de assum. ad pontificat.*).

comme (ainsi que nous l'avons dit plus haut) en quittant la terre, il a dû laisser un chef visible, auquel chacun pût avoir recours, pour se régler d'après ses décisions, il s'est substitué à lui-même un vicaire comme chef de l'Eglise, avec obligation pour tous de lui obéir. Et de même qu'en obéissant à un vice-roi, on obéit au roi, ainsi, en obéissant au souverain pontife, on obéit à Jésus-Christ. Mais comment peut-on appeler le pape chef de l'Eglise, si lui-même est membre de l'Eglise? Il n'est que membre, par rapport à Jésus-Christ, qui est le chef suprême et invisible de tous ; mais par rapport à l'Eglise, il est chef visible, chargé de la gouverner de la part de Jésus-Christ.

12. Nos adversaires ne laissent pas de reproduire encore cette vieille objection, à laquelle on a répondu tant de fois, de la réprimande que saint Paul adressa à saint Pierre et qu'il a rappelée lui-même dans son épître aux Galates : « Je lui ai résisté en face, leur écrivit-il, parce qu'il était répréhensible [1] » Quelques-uns, comme saint Jérôme (*comment. in Gal.* II), disent que les deux apôtres avaient concerté à dessein cette dispute pour tranquilliser les Juifs convertis ; mais d'autres, et plus communément, avec plus de vraisemblance, comme saint Augustin (epist. 81, num. 22), saint Cyprien, saint Grégoire, saint Thomas (2, 2, *q.* 33. *art.* 4), et saint Jérôme lui-même, qui se rétracta ensuite (*apud. Aug.* ep. 80, *ad Ocean.*), disent que ce fut une réprimande réelle, mais sans qu'il y fût question de dogmes, puisqu'il ne s'agissait que de savoir si sous la loi évangélique on devait encore admettre les cérémonies judaïques. Saint Pierre savait bien qu'elles devaient être abolies, puisque, lorsqu'il fut informé par saint Paul de la prétention qu'avaient les Juifs convertis d'Antioche, d'exiger que les gentils devenus chrétiens se fissent circoncire, il les blâma sévèrement en disant : « Pourquoi donc tentez-vous maintenant Dieu, en imposant aux disciples un joug que ni nos pères, ni nous, n'avons pu porter [2] ? » Mais il ne s'agissait que

1. In faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat (*Gal.*, II. 12).
2. Nunc ergo quid tentatis Deum, imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus ? (*Act.* xv, 10).

d'un point de discipline et d'une affaire de convenance, savoir, s'il fallait dès lors abolir, ou non, la loi mosaïque; car quoiqu'elle fût déjà morte, elle n'était pas encore devenue mortelle ; et, comme le dit saint Augustin, il était besoin de l'ensevelir avec honneur. Et en effet, saint Paul lui-même, dans ces commencements, pour éviter le scandale des Juifs, voulut que saint Timothée fût circoncis (*Act.* XVI, 3). Au reste, ce fut justement que saint Paul reprit saint Pierre, qui, dans la crainte de choquer les Juifs croyants, s'était séparé des gentils, qui n'observaient pas la loi de Moïse, parce que, dans ces temps-là, on devait ménager bien plutôt les gentils qui étaient plus nombreux, que les Juifs qui l'étaient moins, et qui se scandalisaient sans raison de ce que ceux qui n'étaient pas circoncis ne se conformaient pas à leurs cérémonies.

13. Enfin, un auteur protestant anonyme nous objecte que notre Eglise elle-même n'est pas infaillible, puisque, dit-il, il y a parmi nous des controverses pour savoir quel est le tribunal qui définit infailliblement les questions de foi, si c'est le pape seul, ou le concile seul, ou bien le pape et le concile réunis. Cet auteur est dans l'erreur; car quand bien même le premier sentiment, que le pape seul est infaillible dans ses définitions *ex cathedra*, serait douteux, quoique nous le croyions certain (*a*), comme nous le ferons voir dans le chapitre X, personne de nous ne doute, ni n'a jamais douté que l'infaillibilité existe dans le pape, au moins quand il a pour lui le consentement des évêques, soit rassemblés en concile, soit dispersés sur la terre.

CHAPITRE VIII

Preuves que les Pontifes romains sont les successeurs de saint Pierre, et qu'ils ont les mêmes pouvoirs qui furent accordés à saint Pierre.

I. Jésus-Christ a fondé son Eglise pour qu'elle subsiste jusqu'à la fin des siècles, et c'est dans ce but qu'il lui a promis de ne jamais l'abandonner, mais de continuer d'être avec elle jus-

(*a*). Le saint docteur dirait aujourd'hui que c'est un article de foi, défini par le concile du Vatican. (*Note de l'éditeur*).

qu'à la fin. « Je serai avec vous, dit-il à ses apôtres, jusqu'à la consommation des siècles[1] » Or, cette promesse eût été vaine, et Jésus-Christ aurait mal pourvu aux besoins de son Eglise, s'il n'avait pas établi que le souverain pouvoir donné à saint Pierre, en sa qualité de chef visible de l'Eglise, pouvoir indispensable pour le gouvernement de tous les fidèles, passerait à ses successeurs, au lieu de le laisser finir avec la vie de cet apôtre. « Les priviléges de ce Siége, écrivait autrefois Nicolas Ier à l'empereur Michel, sont perpétuels, enracinés et plantés par la main de Dieu : on peut les ébranler, on ne saurait jamais les arracher. Ils sont antérieurs à votre empire, ils subsistent maintenant, Dieu merci, et ils ne cesseront de subsister tant que le nom de Jésus-Christ sera prêché sur la terre[2]. » De là cette sentence du deuxième concile général de Lyon (*a*), que lorsqu'il s'élève des doutes sur les dogmes du christianisme, la règle certaine à suivre pour trouver la vérité, est de consulter l'oracle de cette chaire où se conserve la succession apostolique, puisque là aussi se conserve la véritable doctrine apostolique.

II. Notre-Seigneur a dit que les portes de l'enfer ne prévaudraient jamais contre son Eglise, fondée sur la pierre, qui n'était autre que saint Pierre. Or, il y a longtemps qu'elles auraient prévalu, si cette promesse du Rédempteur ne s'était vérifiée aussi dans les successeurs de saint Pierre. Mais nous ne devons pas avoir le moindre doute sur ce point, nous dit saint Optat de Milève, puisque saint Pierre a reçu de Jésus-Christ les clefs du royaume des cieux, non-seulement pour lui-même, mais encore pour être communiquées par lui à tous les Pontifes, ses successeurs[3]

1. Ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi (*S. Matth.* XXVIII, 20).

2. Privilegia istius sedis perpetua sunt, divinitus radicata, atque plantata; trahi possunt, evelli non possunt, quæ ante imperium vestrum fuerunt, permanent, Deo gratias, et quousque christianum nomen prædicatum fuerit, illa subsistere non cessabunt.

3. Beatus Petrus præferri omnibus apostolis meruit, et claves regni cœlorum communicandas cæteris solus accepit (S. Opt., l. II, cont. Parmen.).

a). Le texte italien porte : *il concilio generale di Costanza*. C'est évidemment un concile nommé pour un autre. V *Conc.* Labb., t. XI, 1e part., p. 966. (*Note de l'éditeur.*)

III. Ainsi Dieu nous a donné une règle pour connaître la véritable Eglise; à savoir, l'Eglise, dont le chef descend par une légitime succession de l'apôtre saint Pierre. Voici en quels termes les saints Pères décrivent la vraie Eglise de Jésus-Christ : « C'est celle, dit saint Irénée (l. III, ch. III), qui possède la tradition apostolique, et la foi annoncée à toute la terre, et parvenue jusqu'à nous par les évêques qui se sont succédé les uns aux autres[1]. » Saint Ambroise (*Orat. in Satyr.*) et saint Jérôme (lib. I, *Apol. adv. Rufin.*), disent la même chose. Ecoutons saint Optat de Milève (lib. II, *contr. Parmenian.*) qui s'exprime encore avec plus de précision : « Vous ne pouvez nier, dit-il à Parménien, ce que vous savez très-bien, savoir, que c'est à Rome qu'a été établie la chaire épiscopale, donnée à Pierre le premier, et que Pierre s'y est assis comme chef de tous les apôtres... ; qu'à Pierre a succédé Lin, à Lin a succédé Clément, etc.[2] » Saint Athanase écrivait au pape saint Marc (*Epist. ad Marcum papam.*) : « Nous désirons de recevoir de l'autorité du Saint-Siége de votre Eglise, qui est la mère et le chef de toutes les Eglises, tout ce qui appartient à la correction et à l'édification des fidèles[3]. » « Quelle consolation pour nous, dit Bossuet, de pouvoir remonter du Pontife actuel jusqu'à saint Pierre, établi par Jésus-Christ ! » Ecoutons aussi ce que l'empereur Valentinien écrivait à Théodose : « Le très-saint évêque de la ville de Rome, à qui l'antiquité a toujours accordé la primauté du sacerdoce au-dessus de tous les autres, possède le droit de juger les questions de la foi et les causes des prêtres[4]. » Constantin le Grand disait, comme on le lit dans les actes du

1. Ea quæ habet ab apostolis traditionem, et annunciatam omnibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos.

2. Negare non potes scire te in urbe Romæ Petro primo cathedram episcopalem esse collatam in qua sedet omnium apostolorum caput Petrus... Petro successit Linus, Lino Clemens, etc.

3. Optamus ut a vestræ S. sedis Ecclesiæ auctoritate, quæ est mater et caput omnium Ecclesiarum, ea ad correptionem, et recreationem fidelium percipere.

4. Beatissimus romanæ civitatis episcopus, cui principatum sacerdotii super omnes antiquitas contulit, locum habeat de fide, et sacerdotibus iudicandi (*In præambul. conc. Chalced.*).

concile de Nicée, que c'est à Rome que l'empereur céleste a établi le principat du sacerdoce et le chef de la religion[1]

IV. Voyons maintenant ce que disent les conciles, et quel est leur sentiment sur le Siége apostolique. Dans le quatrième concile de Constantinople (act. 1) (*a*), on dit : « Ne voulant donc en aucune manière nous séparer de la foi et de la doctrine du Siége apostolique, et suivant en tout saint Pierre et les constitutions des saints pontifes de ce même Siége apostolique, nous anathématisons toutes les hérésies, etc.[2] » : Ensuite, au sujet du Siége apostolique lui-même, on y dit : « C'est en lui que se trouve le véritable et inébranlable fondement de la religion chrétienne[3]. » Dans le premier concile de Nicée (*b*) (au can. 39), on dit : « Celui qui occupe le siége de Rome, est le chef et le prince de tous les patriarches, puisqu'il est le premier, comme saint Pierre, à qui la puissance a été donnée sur tous les princes chrétiens, et sur tous leurs peuples, de sorte qu'il est le vicaire de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur tous les peuples et sur toute l'Eglise chrétienne; si quelqu'un soutient un sentiment contraire, il est excommunié par le synode[4]. » Et dans le concile de Rome, sous Adrien II (act. 3), on dit : « Dans les temps antérieurs, et toujours, lorsque les hérésies et les crimes se multipliaient, les successeurs du Siége apostolique à Rome, se chargèrent d'arracher ces herbes nuisibles et cette ivraie[5]. »

1. Romæ principatum sacerdotum, et religionis caput ab imperatore cœlesti constitutum esse.

2. Ab hujus ergo (sedis apostolicæ) fide, atque doctrina separari minime cupientes, et patrum, ac præcipue sanctorum sedis apostolicæ præsulum sequentes in omnibus constituta, anathematizamus omnes hæreses, etc.

3. In qua est vera et integra christianæ religionis soliditas.

4. Ille qui tenet sedem Romæ, caput et princeps est omnium patriarcharum, quandoquidem ipse est primus, sicut Petrus, cui data est potestas in omnes principes christianos, et omnes populos eorum, ut qui sit vicarius Christi D. N. super cunctos populos, et cunctam Ecclesiam christianam; et quicumque contradixerit, a synodo excommunicatur.

5. Retro, olimque semper, cum hæreses et scelera pullularent, noxias illas herbas, et zizania apostolicæ sedis (*romanæ*) successores extirparunt.

a). V. Labb. *Conc.*, t. VIII, col. 988. (*Note de l'éditeur*).

b). Il s'agit ici du trente-neuvième des quatre-vingts canons arabiques attribués au premier concile de Nicée. V. Labb. *Conc.*, t. II, col. 303. (*Ibid*).

On lit, dans le concile de Florence, à la dernière session : « De même, nous définissons que le Saint-Siége apostolique et le Pontife romain possèdent la primauté dans tout l'univers; que le Pontife romain lui-même est le successeur de saint Pierre, prince des apôtres ; qu'il est le véritable vicaire de Jésus-Christ, et le chef de toute l'Eglise, et le père et le docteur de tous les chrétiens, et que c'est à lui, dans la personne de saint Pierre, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a donné plein pouvoir de paître, diriger et gouverner l'Eglise universelle.[1] » Dans le concile de Constance, on condamna la proposition 37 de Wicleff, qui disait : Le Pape n'est pas le vicaire immédiat ou le plus prochain de Jésus-Christ (et des apôtres[2]). On y approuva, en outre, la lettre de Martin V, où il était ordonné de demander à tous ceux qui étaient soupçonnés d'hérésie, s'ils croyaient que le Pape est le successeur de saint Pierre, et qu'il a en cette qualité la souveraine autorité sur l'Eglise de Dieu[3] On voit par là, que le Pontife romain a toujours été reconnu pour successeur de saint Pierre, et par conséquent pour vicaire de Jésus-Christ et chef suprême de l'Eglise.

V Mais qui est-ce qui pourrait s'imaginer seulement, que les évêques, les princes, les saints Pères, les docteurs et les autres fidèles (excepté les hérétiques, qui ont cherché toujours à se soustraire à l'obéissance du Pape) eussent été, dès les premiers temps, assez aveugles, pour se soumettre à l'évêque de Rome pendant tant de siècles, en le vénérant comme chef de l'Eglise, et pour s'obliger à tenir pour oracles ses définitions, s'ils n'eussent pas été assurés, par la doctrine de Jésus-Christ, que les pontifes romains sont les vrais successeurs de la pri-

1. Item definimus sanctam apostolicam sedem, et romanum pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem Romanum esse successorem B. Petri principis apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, et omnium Christianorum patrem et doctorem existere ; et ipsi in B. Petro pascendi, regendi, et gubernandi universalem Ecclesiam a D.-N. Jesu Christo plenam potestatem traditam esse.

2. Papa non est immediatus et proximus vicarius Christi (*et apostolorum*).

3. Utrum credant quod Papa sit successor Petri, habens supremam auctoritatem in Ecclesia Dei ?

mauté de saint Pierre, ainsi que de son pouvoir suprême sur l'Eglise? Ils s'y sont tous soumis, parce qu'ils ont toujours reconnu l'évêque de Rome pour chef de l'Eglise. C'est pour cela que les pontifes romains, après la mort de saint Pierre, ont toujours continué à ordonner des évêques dans les autres églises (comme nous lisons de saint Lin qu'il en a ordonné quinze), et en ont destitué d'autres, qui gouvernaient mal leurs troupeaux. Bellarmin fait voir (*a*) que, de la seule église de Constantinople, huit patriarches furent destitués par les pontifes romains. Il est en outre visible, par tout le corps du droit canonique, que les évêques avaient recours, dans leurs doutes, aux pontifes romains, dont les réponses avaient pour eux force de loi. Nous savons de plus que, dès les commencements, les pontifes romains condamnèrent diverses hérésies, pendant plusieurs siècles, où il ne se tint aucun concile.

VI. Mais, nous dira-t-on, si saint Pierre fut évêque d'Antioche, d'Alexandrie, et enfin de Rome; pourquoi donc les successeurs seuls du siége romain doivent-ils avoir l'autorité pontificale, tandis que les successeurs des églises d'Antioche et d'Alexandrie en sont privés? On leur répondra que les évêques de ces deux villes ont succédé à saint Pierre dans l'épiscopat, mais non dans le pontificat, parce que saint Pierre, quoiqu'il ait été d'abord évêque particulier d'Antioche et d'Alexandrie, n'a jamais fixé son pontificat dans aucune de ces deux églises, mais l'a transféré avec lui, et placé dans le siége de Rome, qu'il a élevé ainsi à la dignité pontificale; c'est pour cette raison que les seuls évêques qui ont succédé à saint Pierre dans le siége romain sont ses successeurs dans le pontificat. Et telle est la cause pour laquelle toute l'antiquité a donné toujours la primauté à l'évêque de Rome, et non pas à ceux d'Antioche et d'Alexandrie, dont les églises ont été seulement considérées comme patriarcales, en l'honneur de saint Pierre, qui les avait gouvernées.

VII. Le sentiment commun des saints Pères et des historiens, quoi qu'en disent les novateurs, a toujours été que saint Pierre

(*a*). *De Rom. Pont.*, lib. II, cap. XVII. (*Note de l'éditeur.*)

a vécu plusieurs années, on dit vingt-cinq, à Rome. Les auteurs, à la vérité, ne sont pas d'accord entre eux quant à l'époque précise où saint Pierre est venu à Rome ; mais cela n'ôte rien à la certitude de ce fait, qu'il y a vécu plusieurs années, et jusqu'à sa mort. Outre le témoignage d'un grand nombre d'écrivains qui l'affirment, nous pouvons l'inférer de l'épître de l'apôtre lui-même, où nous lisons ceci : « L'Eglise qui est réunie à Babylone vous salue [1]. » Il est certain que saint Pierre, sous ce nom de Babylone, désignait Rome, ainsi que l'affirme saint Papias, disciple de l'apôtre, d'après Eusèbe. (*Hist.* l. II, cap. xv). Ce qui s'accorde aussi avec l'Apocalypse (cap. xvii), où Rome est appelée Babylone, à cause du grand nombre de superstitions que les païens y pratiquaient ; et c'est de cette Babylone que saint Jean a prédit dans ce même livre qu'elle devait tomber un jour, ce qui s'entend de son paganisme et de son empire temporel.

VIII. Peu importe que les pontifes aient résidé longtemps en France dans la ville d'Avignon, car il n'était pas essentiel pour la juridiction pontificale que le pape résidât personnellement dans l'église de Rome : aussi, tandis même que les papes résidaient à Avignon, on n'a jamais considéré comme pontifes romains que ceux qui résidaient en cette même ville. D'ailleurs c'est une question controversée parmi les savants, que de savoir si c'est de droit humain ou de droit divin, que la primauté universelle de l'Eglise est attachée à l'épiscopat de Rome. Quoi qu'il en soit, il est du reste certain que, depuis la mort de saint Pierre, qui établit son pontificat sur le siége de Rome, il n'a été, et il ne sera jamais permis, pas même à l'Eglise entière, d'attacher la succession de saint Pierre à d'autres évêques qu'à celui de Rome, en séparant de l'autorité épiscopale de Rome celle du souverain pontificat, parce qu'on interromprait par là la succession des évêques romains, avec laquelle les fidèles, à la suite des saints Pères, ont toujours identifié la succession de la primauté mêmede saint Pierre.

1. Salutat vos Ecclesia, quæ est in Babylone collecta (I *Petr.*, v, 13). (*a*).
a). La vraie leçon semblerait devoir être *coelecta*, comme plus conforme au grec. (*Note de l'éditeur*).

IX. Ce n'est pas non plus d'une grande conséquence, qu'il y ait eu, dans les siècles passés, des élections illégitimes de pontifes, ou que ceux-ci se soient introduits frauduleusement dans le pontificat; il suffit qu'ils aient été ensuite acceptés comme papes par toute l'Eglise, pour que dès lors ils soient devenus pontifes légitimes et véritables. Que si, pendant quelque temps, ils n'ont pas été reconnus réellement par l'Eglise universelle, dans ce cas, la Chaire apostolique aura été vacante pendant tout ce temps, ainsi qu'il arrive à la mort des pontifes. Par la même raison, il n'importe pas que, dans le cas d'un schisme, on ait été longtemps incertain pour savoir quel était le vrai pape; parce qu'alors aussi il y en avait toujours un, quoiqu'il ne fût pas suffisamment connu ; ou si, parmi les anti-papes, aucun n'était vrai pape, alors le pontificat restait décidément vacant.

X. Quelques-uns se sont efforcés, mais en vain, de prouver qu'il y a eu des pontifes qui sont tombés dans l'hérésie ; outre qu'on ne le prouvera jamais, nous ferons voir le contraire dans le chapitre x. Au reste, si Dieu permettait qu'un pape fût notoirement hérétique et contumace, dès lors il cesserait d'être pape, et la Chaire apostolique serait vacante. Mais si ce pape n'était hérétique qu'en secret, et qu'il ne proposât pas à l'Eglise de faux dogmes, dans ce cas l'Eglise n'en souffrirait aucun préjudice. Mais nous devons présumer, dit le cardinal Bellarmin, que Dieu ne permettra jamais qu'aucun des pontifes romains devienne hérétique, soit notoirement, soit même secrètement, ou même comme simple particulier.

CHAPITRE IX

De la supériorité des pontifes romains sur les conciles.

I. Pour que l'on comprenne plus aisément ce que nous allons dire, il est à propos d'établir, avant tout, trois choses comme certaines. La première, que tous les conciles œcuméniques, ou généraux, doivent être convoqués par le pape pour être légitimes. Calvin a prétendu que l'empereur seul pouvait convoquer un concile universel : *Universale concilium solus imperator indi-*

cere poterat. (*Inst.*, l. IV, c. VII, n. 8.) Mais c'est absolument faux, car c'est au pasteur qu'il appartient de rassembler ses brebis, et ces brebis sont les évêques et les empereurs eux-mêmes, qui, en matière spirituelle, ont tous à reconnaître la juridiction du vicaire de Jésus-Christ. Tel est l'enseignement commun des théologiens, d'accord avec Pierre de Marca [1] et saint Thomas, qui a dit [2] : « Que c'est par l'autorité du Souverain-Pontife, que le concile peut être assemblé ; que c'est encore à lui à confirmer les décisions du concile, et que c'est à lui enfin qu'on peut appeler des décisions de ce dernier [3]. » C'est d'après cette doctrine, que le concile de Chalcédoine porta cette déclaration (act. 1) : « Le pape, souverain pontife de la ville de Rome, qui est le chef de toutes les Eglises, a ordonné que Dioscore, archevêque d'Alexandrie, ne devait point siéger dans le concile, etc., parce qu'il a osé convoquer un synode sans l'autorité du Siége apostolique, ce qui n'a jamais été permis et ne s'est jamais fait [4]. » Le pape Pélage II, de son côté, déclara nul un concile, parce qu'on l'avait célébré sans le consentement du pontife romain, ainsi qu'on le voit dans le canon *Multis* (v, dist. 17). Il en fut de même d'un autre concile tenu à Antioche, que le pape Jules déclara nul, comme le rapporte Socrate dans son histoire (lib. II, cap. VIII). Néanmoins, un concile, qui n'aurait pas été convoqué par le pape, pourrait devenir légitime, si le pape venait à l'approuver. Le pape peut aussi, pour de justes raisons, déléguer à quelqu'un la faculté de convoquer le concile, ainsi qu'il est arrivé plusieurs fois dans les premiers temps de l'Eglise en Orient ; car, du reste, en Occident, tous les conciles ont été assemblés par le pape ; les pontifes romains, en effet, priaient les empereurs, qui alors possédaient toute la souveraineté tem-

1. *De Concord.*, l. V, c. VII, n. 1.
2. *Opusc. contra impugn. rel.*, cap. IV.
3. Cujus (*scil. summi pontificis*) auctoritate synodus congregari potest, et a quo sententia synodi confirmatur, et ad ipsum a synodo appellatur.
4. Papa urbis Romæ, quæ est caput omnium Ecclesiarum, præcipit ut Dioscorus, Alexandrinorum archiepiscopus, non sedeat in concilio, etc., quia synodum ausus est facere sine auctoritate sedis apostolicæ, quod nunquam licuit, nunquam factum est (Labbe, *Conc.*, t. IV, col. 95).

porelle de presque tout le monde chrétien, de leur accorder quelques villes pour y célébrer le synode, et d'y convoquer les évêques.

II. La seconde chose certaine, c'est que lorsque, pendant un schisme, on ne peut savoir certainement quel est le pape véritable, un concile peut, en ce cas, être convoqué par les cardinaux et par les évêques, et chacun des élus est obligé de s'en tenir à la définition du concile, parce qu'alors la Chaire apostolique est considérée comme vacante. Il en serait de même, dans le cas où le pape tomberait notoirement et persisterait dans quelque hérésie : quoique, dans ce dernier cas, il soit plus vrai de dire que ce ne serait pas par le concile, comme par son supérieur, que le pape serait privé du pontificat, mais il en serait dépouillé immédiatement par Jésus-Christ, comme étant devenu tout à fait inhabile et déchu de son pouvoir.

III. Le troisième point à établir, c'est que le concile peut être considéré sous trois points de vue : 1° le concile sans le pape; et alors, excepté le cas de schisme et d'hérésie, comme on l'a dit plus haut, le concile n'a aucune autorité, puisqu'un concile n'est autre chose que l'assemblée des évêques, constituée sous la dépendance de leur chef, qui est le pape. 2° Le concile avec le pape qui le préside, comme préside la tête unie au corps; et alors on ne peut pas dire que le concile soit supérieur au pape, puisque, s'il en était autrement, il n'aurait pas besoin de l'autorité du pape. 3° Le concile convoqué par le pape, mais qui serait ensuite séparé du pape, en sorte que le corps serait séparé de la tête : on demande, en ce cas, si le pape est supérieur au concile, ou si le concile est supérieur au pape. Calvin, et avant lui, Almain et Gerson, ont dit que le concile est au-dessus du pape; le concile de Bâle, dont nous parlerons dans la suite, décida la même chose ; mais saint Thomas, saint Bonaventure, saint Antonin, saint Jean Capistran, saint Laurent Justinien, Waldensis (autrement dit Thomas Netter), Alexandre de Halès, Christian Lupus (autrement dit Wolff), Baronius, Bellarmin, Gaëtan (ou Cajétan), Duval, Cabassut, le cardinal Gotti,

ainsi que la plupart des autres, pensent généralement que le pape est au-dessus du concile.

IV Cela se prouve premièrement, parce que Jésus-Christ a dit à saint Pierre : Vous êtes Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise : *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam* (Matt., XVI, 18); et que cela n'a été dit que de saint Pierre, parce que c'est sur Pierre seul qu'a été élevé tout l'édifice de l'Eglise. Le P Alexandre dit (*a*) que le mot *petram* ne doit pas s'entendre de Pierre, mais de Jésus-Christ, à raison de la confession faite par Pierre, lorsqu'il dit : Vous êtes le Christ, fils du Dieu vivant : *Tu es Christus filius Dei vivi.* Mais cette interprétation est contraire à celle des Pères en général; et quoique saint Augustin l'ait admise dans le passage cité par Noël Alexandre (*b*), cependant le même docteur, en plusieurs autres endroits, interprète le texte comme les autres Pères, lesquels entendent le mot *petram* comme s'appliquant à Pierre. En effet, saint Jérôme nous apprend que ce texte doit s'entendre littéralement ainsi : Vous êtes Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise : *Tu es Petrus, et super hanc petram*, etc., parce que, ajoute-t-il (in cap. II, *ad Galat.*), Jésus-Christ a parlé en langue syriaque, dans laquelle *cephas* signifie *petra*, pierre, en sorte que c'est comme si Notre-Seigneur avait dit : *Tu es petra, et super hanc petram*, etc. Voici les paroles du saint : « Ce n'est pas que le mot latin *Petrus* signifie autre chose que *Cephas*, mais ce qui en latin et en grec est signifié par *petra* est appelé *cephas* en langue hébraïque et syriaque[1]. » Donc, puisque saint Pierre est la *pierre*, ou le fondement de l'Eglise, il ne peut jamais manquer ; car, si le fondement pouvait manquer un jour, l'Eglise pourrait faillir aussi : or cela est impossible, à cause de la promesse que fait Jésus-Christ, en ajoutant dans ce même passage : « Et les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre

1. Non quod aliud significet Petrus, aliud Cephas, sed quam nos latine et græce petram vocamus, Hebræi et Syri propter linguam interviciniam Cepham nuncupent.

a). In sæc. XV et XVI, diss. IV, art. 1, § 2, n. XI. (*Note de l'éditeur.*)

b). *In Ps.* XXXVI. (*Note de l'éditeur.*)

elle : *Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam*. Par conséquent, si Pierre ne peut faillir, les pontifes ses successeurs ne peuvent faillir non plus, puisque Jésus-Christ nous ayant promis que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre l'Eglise, on doit nécessairement entendre que cette promesse a été faite pour toujours, tant que l'Eglise durera. On ne saurait dire d'ailleurs que cette promesse n'a pas été faite directement à saint Pierre, mais à l'Eglise, que saint Pierre en ce moment n'aurait fait que représenter ; car, si par la pierre on doit entendre l'Eglise, il faudra donc que nous disions que l'Eglise est le fondement de l'Eglise ; ou qu'il y a deux Eglises, dont l'une est le fondement, et l'autre l'édifice ? La vérité est que c'est en vue de l'avantage de l'Eglise que Pierre a été établi par Notre-Seigneur pour être le fondement ou, comme l'a dit saint Augustin, le rocher immobile qui supporte toute la masse de l'édifice, *saxum immobile molem continens* (serm. *de Cath.*), pierre immobile, et qu'on ne saurait ébranler, puisque, comme le remarque fort bien Origène (in Matth., XVI), si les portes de l'enfer prévalaient contre la pierre sur laquelle l'Eglise est bâtie, elles prévaudraient contre l'Eglise elle-même : *Si prævalerent* (*portæ inferi*) *adversus petram, in qua fundata Ecclesia erat, contra Ecclesiam etiam prævalerent*. Ainsi la solidité qui convient à un fondement a été donnée à Pierre directement, et indirectement à l'Eglise, parce que c'est le fondement qui est le soutien de la maison, et non pas la maison qui puisse être donnée pour soutien au fondement.

V La même vérité se prouve en outre par ces autres paroles « Simon, Simon, Satan vous a tous requis pour vous cribler, comme on crible le froment ; mais j'ai prié pour toi en particulier, afin que ta foi ne défaille point. Lors donc que tu seras converti, aie soin d'affermir tes frères [1] » Qu'on note ici que le Seigneur n'a prié que pour Pierre, afin que sa foi ne pût jamais faillir, et qu'il pût par là confirmer ses frères dans cette foi par lui-même et par

1. Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum. Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos (*Luc.*, XXII, 31 et 32).

ses successeurs. Il est donc faux de dire que Jésus-Christ a prié, dans cet endroit, pour l'Eglise universelle, c'est-à-dire pour tous les fidèles; car le Seigneur n'a nommé que Pierre seul, *Simon, Simon;* et, après avoir dit d'abord pour les autres : « Satan vous a requis tous ensemble, » *Satan expetivit vos*, il adressa ensuite la parole à Pierre seul, en ajoutant : « Mais j'ai prié pour toi en particulier, » *ego autem rogavi pro te;* il n'a pas dit pour vous tous, *pro vobis*. Les mots suivants : « Aie soin d'affermir tes frères, » *confirma fratres tuos,* démontrent clairement que Jésus-Christ n'a pas voulu les appliquer à l'Eglise; et quels seraient ces frères de l'Eglise? Les fidèles sont fils de l'Eglise, mais non ses frères. Ceux qui prétendent que Jésus-Christ a prié ici pour assurer à Pierre la persévérance ne disent pas plus vrai, puisque, à la mort de Jésus-Christ, Pierre vacilla, lui aussi, dans la foi, comme l'indiquent les paroles qui suivent : « Lors donc que tu seras converti, » *et tu aliquando conversus;* et ces autres qu'il prononça en présence de tous les apôtres, après le souper : « Je vous serai cette nuit à tous une occasion de scandale [1]. » Vous croyez maintenant; mais le moment va venir, et il est déjà venu, où vous serez dispersés chacun de votre côté, et que vous me laisserez seul [2] » Par ces paroles, Jésus-Christ n'a pas voulu parler de la foi personnelle de Pierre, mais de la foi qui ne devait jamais faillir en lui, comme chef de l'Eglise, pas plus qu'en ceux qui lui succèderaient dans la primauté que Jésus-Christ lui avait conférée. Et puis, comment peut s'accorder l'interprétation de nos adversaires, avec les paroles qui suivent : « Affermissez vos frères, » *confirma fratres tuos?* Mais voici l'explication toute simple que le pape saint Agathon a donnée de ces paroles dans sa lettre à l'empereur Constantin (Pogonat), qui fut lue ensuite dans le sixième concile œcuménique (*a*) avec l'approbation de tous : « Telle est la vraie règle de la foi, à laquelle l'Eglise apostolique de Jésus-Christ s'est tou-

1. Omnes vos scandalum patiemini in me in nocte ista (*Matth.*, XXVI, 31).
2. Modo creditis? Ecce venit hora, et jam venit, ut dispergamini unusquisque in propria, et me solum relinquatis (*Joan.*, XVI, 31).
a). V. Labb. *Conc.*, t. VI, p. 635-636. (*Note de l'éditeur.*)

jours attachée... Le Seigneur lui a promis que la foi de Pierre ne faillirait jamais, et il a averti cet apôtre qu'il aurait à affermir ses frères, ce que tout le monde sait qu'ont toujours fait avec confiance les pontifes apostoliques, prédécesseurs de mon exiguïté [1]. » Et saint Léon (serm. III, *Assump. ad pont.*) disait aussi : « C'est donc en Pierre qu'est assurée la force de tous, de sorte que la solidité donnée à Pierre est communiquée, par son intermédiaire, aux autres apôtres [2] »

VI. C'est ce que confirment encore ces autres paroles de Jésus-Christ au même apôtre : « Pais mes agneaux, pais mes brebis [3]. » Saint Eucher (d'autres disent par erreur Eusèbe d'Emesse) raisonnait là-dessus comme il suit (serm. *de Nat. SS. Ap.*) : « Il lui confia d'abord les agneaux, et ensuite les brebis, parce qu'il l'établit non-seulement pasteur, mais le pasteur des pasteurs. Pierre est donc chargé de paître les agneaux, et de paître aussi les brebis : de paître les petits, et de paître aussi les mères : il régit et les inférieurs et les supérieurs eux-mêmes. Il est donc le pasteur de tous, puisque, dans l'Eglise, on ne connaît rien de plus que des agneaux et des brebis [4] » Saint Bernard (lib. II, *de Cons.*) écrivait dans le même sens à Eugène III, en parlant des pasteurs successeurs de Pierre : « Il y a encore d'autres pasteurs de troupeaux ; ils ont les troupeaux particuliers qui leur sont confiés ; ils ont chacun le leur, mais tous sont sous votre surveillance, et ils ne forment qu'un seul troupeau dont vous êtes le seul pasteur. Ce seul troupeau est composé, non-seulement des brebis, mais encore des pasteurs eux-mêmes. Vous seul êtes le pasteur de tous....

1. Hæc est vera fidei regula quam tenuit apostolica Christi Ecclesia... Huic Dominus fidem Petri non defecturam promisit, et confirmare eum fratres suos admonuit, quod apostolicos pontifices meæ exiguitatis prædecessores confidenter fecisse semper cunctis est agnitum.

2. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, ut firmitas, quæ Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur.

3. Pasce agnos meos... pasce oves meas (*Joan.*, XXI, 16 et 17).

4. Prius agnos, deinde oves commisit ei, quia non solum pastorem, sed pastorum pastorem eum constituit. Pascit igitur Petrus agnos, pascit et oves : pascit filios, pascit et matres ; regit et subditos et prælatos. Omnium igitur pastor est, quia præter agnos et oves, in Ecclesia nihil est.

rien n'est excepté là où rien n'est distingué [1] » Avant saint Bernard, saint Cyprien (epist. IX, lib. III) s'exprimait de même, en ce peu de mots : « L'Eglise, c'est le peuple uni au prêtre, et le troupeau attaché à son pasteur [2]. » Les autres Pères tiennent tous le même langage. Maintenant, par quels passages des Ecritures nos adversaires prouveront-ils que les brebis réunies en concile cessent d'être des brebis soumises à leur pasteur, pour devenir pasteurs de leur pasteur même? Tout au contraire, ce qu'on lit dans les Ecritures, c'est que le pontife est établi comme pasteur non-seulement des brebis, mais de tout le bercail : Il n'y aura alors, y est-il dit, qu'un bercail et qu'un pasteur [3]. A cela Noël Alexandre objecte : « Le Souverain-Pontife est le pasteur, mais non le maître des brebis de Jésus-Christ ; voilà pourquoi Jésus-Christ a dit à Pierre : Pais mes brebis, et non pas pais tes brebis (a) : » *Pontifex pastor est, non dominus ovium Christi ; unde Christus ait Petro : Pasce oves meas, non oves tuas.* Je ne sais vraiment ce que prétend inférer de là le P Alexandre. Qui a jamais nié que Jésus-Christ, et non pas Pierre, soit le maître de nous tous qui sommes ses brebis? Mais Jésus-Christ ayant confié à Pierre ses brebis pour les paître, cela signifie qu'il leur doit donner une doctrine saine, et non du poison. Ensuite le pasteur ne fait pas paître ses brebis une à une, mais il fait paître tout le troupeau ensemble. Et, bien que Pierre ait été envoyé par les apôtres avec Jean en Samarie, comme on le lit au chapitre VIII des Actes, cela ne fait rien à la chose, puisque ce ne fut pas par leur ordre qu'il y est allé, mais par leur conseil, de la même manière que l'on dit quelquefois qu'un roi est envoyé à la guerre par ses ministres.

VII. La supériorité du pape sur le concile se prouve de plus par l'autorité des saints canons, par celle des SS. Pères, et surtout par les conciles eux-mêmes. Avant le concile de Constance, on

1. Sunt et alii gregum pastores, habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos, tibi universi crediti, uni unus. Non modo ovium, sed et pastorum, tu unus omnium pastor... Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil.

2. Ecclesia est plebs sacerdoti adunata, et grex pastori suo adhærens.

3. Fiet unum ovile, et unus pastor (*Joan.*, v, 16).

a). In sec. XV et XVI, dist. IV, art, 1, § 3, n. 8. (*Notede l'éditeur.*)

n'avait jamais mis en doute que le pape est au-dessus du concile ; et ce n'est qu'à cette époque, où il s'agissait d'ailleurs de trancher la question d'un pape douteux et d'éteindre le schisme, que quelques-uns ont commencé à douter de cette vérité, qu'auparavant, comme nous le verrons, on tenait généralement pour certaine. Nos adversaires allèguent que nulle part on ne trouve écrite dans toute l'antiquité cette proposition : Le pape est au-dessus du concile, *Papa præest concilio.* Je veux bien leur accorder qu'on ne trouve pas écrite cette proposition dans ces termes précis ; mais on trouve certainement dans l'antiquité, que le pontife romain est un chef qui a autorité sur toute l'Eglise. On trouve, dans l'antiquité, que le pape est vicaire immédiat de Jésus-Christ, et qu'en conséquence on doit s'en tenir à tout ce qu'il définit. On trouve, dans l'antiquité, que le pape a la plénitude de l'autorité, c'est-à-dire l'autorité suprême sur l'Eglise universelle, et que, pour cette raison, toutes les questions de foi doivent être définies par lui. On trouve, dans l'antiquité, que les définitions du pape ne peuvent être changées, parce qu'elles sont l'organe du Saint-Esprit. On trouve, dans l'antiquité, qu'on ne peut avoir recours à un autre supérieur, après que le pape a porté son jugement que, hors le cas d'hérésie, le pape ne peut être soumis au jugement d'autrui : qu'on ne peut appeler du pape au concile, mais qu'on peut appeler du concile au pape. Si cela est vrai, ne sera-t-il pas raisonnable de dire aussi que le pape est au-dessus du concile? Voyons donc où se trouvent les preuves de ces propositions.

VIII. Le premier concile de Nicée, tenu en 325 (*a*), sous le pape Sylvestre, contre Arius, dit dans le canon 39 (*b*), que le pape est un chef qui a autorité sur toute l'Eglise [1] La même chose fut dite

1. Qui tenet sedem Romæ, caput est, et princeps omnium patriarcharum; quandoquidem ipse est primus sicut Petrus, cui data est potestas in omnes principes christianos, et omnes populos eorum, ut qui sit vicarius Christi super cunctos populos, et cunctam Ecclesiam christianam. Et quicumque contradixerit, a synodo excommunicatur.

a). Le texte italien porte 327, sans doute par erreur d'impression. (*Note de l'éditeur.*)

b). Nous avons averti déjà qu'il s'agit des canons dits arabiques, attribués au concile de Nicée. (*Note de l'éditeur.*)

dans la dernière session du concile de Florence, tenu sous Eugène IV On y définit que le Pontife romain a la primauté sur le monde entier, qu'il est le père et le docteur de tous les chrétiens[1]. Duhamel, d'accord avec Pierre de Marca, après ces derniers mots: *quemadmodum in gestis conciliorum continetur*, ajoute : *Nempe ea lege, ut ea potestate utatur juxta conciliorum canones.* Mais cette conclusion n'est pas légitime, parce que les mots *quemadmodum continetur*, ne signifient pas une limite donnée à l'autorité du pape, mais que la pleine autorité donnée au pape est affirmée aussi dans les canons des conciles ; c'est pour cette raison qu'on dit : *Quemadmodum etiam continetur* (notons en passant que Duhamel a omis *etiam,* parce que ce mot gâtait son explication) ; ce qui signifie : « comme cela se trouve aussi enseigné dans les Actes et dans les canons. » Le mot *etiam* se lit dans les exemplaires que conservent encore cinq bibliothèques, au rapport du P Bennetti (tom. I, *Priv. pont.*, p. 487) ; mais Alexandre objecte à cela qu'on lit, dans d'autres exemplaires *et*, au lieu d'*etiam.* Nous ne savons vraiment ce qu'il veut en inférer. Il est reconnu par les grammairiens que la particule *et,* lorsqu'elle n'est pas placée pour diviser le sens, signifie *etiam.* Il dit aussi qu'au lieu de *quemadmodum*, on trouve dans d'autres exemplaires, *eo quo modo.* Qu'est-ce que cela nous fait, pourvu qu'il y ait le mot *etiam* ou *et? Eo quo modo* a la même signification que *quemadmodum.* Ainsi, il n'y a plus aucun doute, qu'au pape, d'après le concile de Florence, appartient la pleine autorité sur l'Eglise, comme cela se lit dans les actes des conciles et dans les saints canons de l'Eglise : donc, si le pape a la pleine autorité sur l'Eglise, à plus forte raison il doit l'avoir sur le concile, qui représente seulement l'Eglise, ainsi que le déclare le concile de Constance : *Ecclesiam militantem repræsentans* (sess. 4).

1. Romanum pontificem in universum orbem habere primatum, et successorem esse Petri, totiusque Ecclesiæ caput, et christianorum patrem, ac doctorem existere ; et ipsi in B. Petro regendi Ecclesiam a Dom. Nost. Jesu Christo, plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliornm, et in sacris canonibus continetur (Duhamel, *de Eccles.* c. VII, n. 14).

IX. Or, de même que la tête gouverne le corps et commande à tous les membres, ainsi le pape gouverne et régit toute l'Eglise. C'est une ineptie de dire que le pape gouverne les membres pris à part, mais non tous les membres ensemble. Est-ce que les membres du corps pris chacun à part deviennent tête en s'assemblant? Le corps mystique de l'Eglise serait donc un monstre, puisqu'il aurait deux têtes? Mais des membres sans tête ne sont plus qu'un tronc; comment le concile peut-il donc être un corps entier et représenter l'Eglise sans son chef, qui est le pontife romain? Comment pourrait-on l'appeler concile général sans qu'il ait de chef, tandis qu'il a été dit, dans le premier concile de Nicée (*a*) qu'on ne doit point célébrer de concile sans la permission du pontife romain : *Non debent præter sententiam romani pontificis concilia celebrari?* Le pape saint Damase écrivait en conséquence à l'archevêque Etienne et au concile africain (*b*) : « Vous savez qu'aucun décret porté par des évêques, quelque nombreux qu'ils soient, n'a de force, qu'après que le pontife de Rome y a donné son assentiment, et qu'ainsi il faut avant tout attendre sa sentence; qu'aucun concile enfin n'a jamais eu d'autorité, tant que ses décrets n'ont pas été autorisés par le Siége apostolique [1] » (Epist. II *ad Steph. et conc. African.*) Saint Athanase dit aussi (epist. *ad Felic.*, II) que les canons ont défini que, dans les causes majeures, on ne doit rien décider sans le pontife romain [2]. Et de fait, le concile

1. Nullo episcoporum numero decreta firmari, quibus Rom. pontifex assensum nou præbuit, et hujus ante omnia expectandam sententiam esse : nec ulla unquam rata concilia legi, quæ non sunt fulta apostolica auctoritate.

2. Canonibus quippe sancitum est, ut absque romano pontifice in majoribus causis decerni nihil debeat.

(*a*). Quoique nous ne trouvions rien de semblable dans les actes authentiques, et que saint Alphonse ne paraisse s'appuyer ici que sur le recueil d'Isidore Mercator, il est prouvé que cette maxime est antérieure dans l'Eglise même au pape saint Jules Ier, qui a dit absolument la même chose dans sa lettre très-authentique adressée aux évêques orientaux vers l'an 337 (V Labb., *Conc.*, t. IV, col. 478); Marchetti, *Critique de l'histoire de Fleury*, t. I, art. 1, § 1, n. 8). (*Note de l'éditeur.*)

(*b*). V. Labb., *Conc.*, t. II, col. 871. (*Note de l'éditeur.*)

de Nicée II, tenu sous Adrien I[er], en 787 (*a*) et dans lequel se trouvèrent trois cent cinquante évêques, réprouva un concile précédent de Constantinople. Et pourquoi? « Parce qu'il s'était tenu sans la coopération du pontife romain, comme cela doit se faire dans les conciles [1] » Il en fut de même du concile de Rimini, quoiqu'il fût composé de quatre cents Pères. Il en fut de même du concile d'Ephèse II, au sujet d'Eutychès, parce que le pape saint Léon ne l'accepta pas.

X. En outre, il est dit dans le concile même de Constance (sess. 8), que le pape est le vicaire immédiat de Jésus-Christ : *Papam esse immediatum vicarium Christi.* On sait que le vicaire forme un seul et même tribunal avec le supérieur dont il est le vicaire, et que pour cela il a la même autorité que son supérieur. Pour la même raison, le concile de Chalcédoine, IV[e] général, tenu en 451, sous St.-Léon I[er], contre Eutychès et Dioscore, et où se trouvèrent réunis 630 évêques, dit, comme le rapporte St.-Thomas (opusc. *contra error. Græc.*) : « Que l'on observe tout ce qui a été défini par le pape, comme par celui qui est le vicaire du trône apostolique [2]. » Et dans la session deuxième, où fut lue l'épître de St.-Léon, dans laquelle ce pape avait défini ce qu'on devait croire contre les hérésiarques tout à l'heure nommés, on s'écria que Pierre avait parlé par Léon [3]

XI. Nous voyons de plus que les conciles ont défini que le pape possède la plénitude de l'autorité, ou l'autorité suprême dans l'Eglise. C'est ainsi qu'au concile de Lyon II, tenu sous Grégoire X, en 1274, contre l'hérésie des Grecs, qui prétendaient que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, et auquel assistèrent 500 évêques, il est dit dans la profession de foi que les légats de l'empereur Michel Paléologue firent publiquement :

1. Quia non habuit cooperarium romanum pontificem... quemadmodum fieri in synodis debet (*Act.* 6).

2. Omnia ab eo (scil. papa) definita teneantur, tanquam, a vicario apostolici throni.

3. Hæc patrum fides, hæc apostolorum fides. Omnes ita credimus. Orthodoxi ita credimus. Anathema, qui ita non credit. Petrus per Leonem ita locutus est.

a). On lit dans le texte italien 981, par erreur d'impression.
(*Note de l'éditeur.*)

« La sainte Eglise romaine possède la suprême et pleine primauté et principauté sur l'Eglise catholique tout entière, comme l'ayant reçue, avec plénitude de pouvoir, de Notre-Seigneur lui-même, dans la personne du B. Pierre, dont le pape est le successeur. Et de même qu'elle est obligée de défendre la vraie foi, de même, s'il s'élève des questions touchant la foi, elles doivent être définies par son jugement [1] » On explique ensuite en quoi consiste la plénitude de l'autorité : « Cette plénitude de pouvoir consiste en ce que, tout en admettant les autres églises à partager sa sollicitude, elle garde néanmoins sa prérogative, pleine et entière, tant dans les conciles généraux que dans certains autres cas [2] » Cette profession de foi fut acceptée par tout le concile, et fut la première constitution que l'on fit, les Pères ajoutant : « Cette vérité de foi, telle qu'elle vient d'être lue en entier et exposée avec fidélité, nous la reconnaissons et l'acceptons comme la foi véritable, sainte, catholique et orthodoxe, et nous confessons de cœur et de bouche, comme l'admet, enseigne et prêche fidèlement la sainte Eglise romaine [3] » Notons bien les mots rapportés plus haut : « S'il s'élève

1. Ipsa quoque S. Rom. Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet, quam se ab ipso Domino in B. Petro, cujus Rom. pontifex est successor, cum potestatis PLENITUDINE recepisse veraciter, et humiliter recognoscit. Et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri, etc.

2. Potestatis plenitudo consistit, quod Ecclesias cæteras ad sollicitudinis partem admittit... sua tamen observata prærogativa, et tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis (*a*) semper salva (*b*).

a) (Labb. Conc. t. IX, p. 1, col. 966). Cette clause *in aliquibus aliis*, qui semble mettre une restriction aux prérogatives de l'Eglise romaine, fait simplement allusion aux priviléges divers, *diversis privilegiis*, des autres églises, et principalement des Eglises patriarcales, et que ces Eglises du reste, et de l'aveu de l'empereur, reconnaissaient ne posséder que par concession de cette même Eglise romaine, *eadem Ecclesia Romana honoravit*. (*Note de l'éditeur.*)

b) Nous traduisons les mots latins *aliquibus aliis* par « certains autres cas, » et non, comme d'autres l'ont fait, par « certains autres conciles » parce qu'ainsi l'exige le texte grec, qui a ici la même authenticité que le latin. Le grec ἄλλοις rendu par *aliis*, est du genre neutre, au lieu qu'il faudrait le féminin pour qu'il s'accordât avec le substantif grec, qui serait συνόδοις (*conciliis*), et qui est féminin. (*Note de l'éditeur.*)

3. Subscriptam fidei veritatem, prout plene lecta est, et fideliter exposita

quelques questions touchant la foi, elles doivent être définies par son jugement » : *Si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri* (*a*). Ce qu'on avait dit aussi précédemment dans le concile de Nicée I (can. 19 et 29 (*b*)) : « Que tous les évêques aient le droit d'appeler au Siége apostolique, pour y trouver l'appui, la défense et le soutien nécessaire, comme cela s'est pratiqué de tout temps : car c'est à ce siége que l'antique autorité des apôtres et de leurs successeurs, ainsi que des canons, a réservé toutes les causes majeures [1] » Qu'on ajoute à ces témoignages ce qui fut dit dans le concile général de Vienne, tenu en 1311 (*c*), sous Clément V, où on comptait à peu près 300 évêques : « Il n'appartient qu'au Siége apostolique de définir les questions douteuses en matière de foi [2] ; » et ce qu'écrivait saint Cyrille : « De même que tout pouvoir a été donné au Christ par son Père, et non à aucun autre ; ainsi le soin de l'Eglise n'a-t-il été confié en toute souveraineté à aucun autre, qu'à Pierre et à ses successeurs [3] »

XII. Nous trouvons ensuite, que les Pères (au nombre de 289), qui s'assemblèrent au concile de Constantinople III, tenu en 680, sous le pape saint Agathon, contre les monothélites, lurent une

veram, sanctam, catholicam, et orthodoxam fidem cognoscimus, et acceptamus, et ore ac corde confitemur, quòd vera tenet et fideliter docet et prædicat S. Rom. Ecclesia.

1. Omnes episcopi... apostolicam appellent sedem, ut ab eâ (sicut semper fuit) fulciantur, defendantur, et liberentur, cujus dispositioni omnes majores ecclesiasticas causas antiqua apostolorum, eorumque successorum, atque canonum auctoritas reservavit.

2. Dubia fidei declarare, ad sedem duntaxat apostolicam pertinere.

3. Sicut Christo a Patre omnis potestas, et nulli alteri data est, sic Petro, ejusque successoribus, supremam Ecclesiæ curam, nullique alteri commissam (lib. thesaur., tom. 2).

a). Labb., Conc., Ibid., col. 967 et 971. Cette profession de foi fut à proprement parler celle de l'empereur et des prélats grecs présents au concile, et à laquelle tout le concile applaudit. Quant à la première des constitutions de ce deuxième concile général de Lyon, tout ce que nous y lisons (col. 974-975) de relatif à la question présente, c'est qu'on y déclare l'Eglise romaine la mère et la maîtresse de tous les fidèles, *Sacrosancta Romana Ecclesia, mater omnium fidelium, et magistra.* (*Note de l'éditeur.*)

b). Il semble qu'il y ait ici erreur de citation. (*Note de l'éditeur.*)

c). On lit dans l'italien 1307, par erreur d'impression. (*Note de l'éditeur*).

lettre que ce pape leur écrivit, ainsi conçue [1] : « Qu'ils ne se permettent nullement d'ajouter, de retrancher ou de changer quoi que ce soit ; mais qu'ils exposent avec sincérité la tradition de ce siége apostolique, telle qu'elle a été établie par les pontifes nos prédécesseurs... Cette Eglise apostolique, fondée qu'elle est par saint Pierre, n'a jamais dévié du sentier de la vérité ; aussi l'Église de Jésus-Christ et les conciles généraux ont-ils toujours embrassé fidèlement et suivi en tout l'autorité de cette Eglise, la même que celle du prince des apôtres. » Et dans la lettre que le même pape écrivit aux Pères du concile, il leur marqua ce qu'il avait d'avance défini, et qu'ils devaient tenir pour certain et immuable, en ces termes : « Nous avons désigné les personnages que nous nous proposons de vous adresser, et qui doivent vous transmettre de la part de nous tous (c'est-à-dire de tout le concile assemblé à Rome) une déclaration dans laquelle nous avons exprimé d'avance la confession de notre foi apostolique ; toutefois (notons cette clause) ce n'est pas pour qu'ils la discutent avec vous comme sur des matières incertaines, mais pour qu'ils vous exposent, dans une définition succincte, des vérités certaines et immuables : vous conjurant avec simplicité de faire publier et recevoir dans toutes les provinces ce même enseignement [2] » Cette lettre fut très-bien reçue par les Pères du concile ; aussi s'écrièrent-ils dans l'action 18 : *Per Agathonem Petrus loquebatur*. Et dans le concile de Constantinople II, tenu en 553, sous le pape Vigile, on trouve ce passage : « Nous nous tenons atta-

1. Nihil profecto præsumant augere, minuere, vel mutare, sed traditionem hujus apostolicæ sedis, ut a prædecessoribus pontificibus instituta est, enarrare. Hæc apostolica ejus Ecclesia nunquam a via veritatis deflexa est ; cujus auctoritatem, utpote apostolorum principis, semper Christi Ecclesia, et universales synodi fideliter amplectentes in cunctis sequutæ sunt, etc. (*a*.)

2. Personas autem prævidimus (lisez *providimus*) dirigere ad vestræ fortitudinis vestigia, quæ omnium nostrum suggestionem, in qua et apostolicæ nostræ fidei confessionem prælibavimus, offerre debeant ; non tamen tanquam de incertis contendere, sed ut certa atque immutabilia compendiosa definitione proferre : simpliciter obsecrantes, ut hæc eadem omnibus prædicari, atque apud omnes obtinere jubeatis (*b*).

a). V. Labb. *Conc.*, t. VI, p. 635-636. (*Note de l'éditeur.*)

b). V. ibid., p. 687-688. (*Note de l'éditeur.*)

chés au Siége apostolique; nous recevons dans notre communion ceux qu'il reçoit dans la sienne, et nous condamnons de même ceux qu'il condamne [1] » On lit encore dans le concile de Constantinople IV (sess. 5.) : « Ce n'est point une sentence nouvelle que nous portons ici, mais nous ne faisons en cela que répéter celle que le très-saint pape Nicolas a portée depuis déjà longtemps, sans que nous puissions (notez-le bien) y rien changer [2] » Et, dans le can. 2 de ce même concile, les Pères déclarent unanimement qu'ils « considèrent le très-saint pape Nicolas comme l'organe de l'Esprit-Saint [3]. » Nous venons de les entendre déclarer que le jugement du pape est immuable, et maintenant ils en donnent la raison. Enfin dans le V[e] concile de Latran, tenu sous Léon X, en 1517 (sess. 2), après avoir réprouvé le décret du conciliabule de Bâle, on déclara expressément que « le seul pontife romain, comme ayant autorité sur tous les conciles, a le plein droit et pouvoir de les indiquer, de les transférer et de les dissoudre, et que cela se prouve non-seulement par le témoignage de la sainte Ecriture, par les paroles des saints pères et des autres pontifes, et par les décrets des saints canons, mais par les propres aveux des conciles eux-mêmes, dont on cite en même temps quelques exemples [4]. » On cita ensuite nombre de conciles qui ont obéi aux ordres des papes, savoir : celui d'Ephèse I, à Célestin, celui de Chalcédoine, à Léon, le VI[e] à Agathon, et le VII[e] à Adrien ; ainsi que les conciles qui avaient demandé et obtenu l'autorisation des pontifes, après que ceux-ci

1. Nos apostolicam sedem sequimur, et ipsius communicatores, communicatores habemus, et condemnatos ab ipsa, et nos condemnamus.

2. Neque nos sane novam de illo judicii sententiam ferimus, sed jam olim a S. Papa Nicolao pronunciatam, quam (notez) nequaquam possumus immutare.

3. Itaque beatissimum papam Nicolaum tanquam organum Sancti Spiritus habentes, etc.

4. Solum romanum pontificem tanquam super omnia concilia auctoritatem habentem, conciliorum indicendorum, transferendorum, ac dissolvendorum plenum jus, et potestatem habere, nedum ex sacræ scripturæ testimonio, dictis SS. Patrum, ac aliorum pontificum, sacrorumque canonum decretis, sed propria eorumdem conciliorum confessione constat, quorum aliqua referre placuit, etc.

les avaient convoqués. Le roi Très-Chrétien adhéra par ses légats au concile de Latran, ainsi que nous le voyons dans la session huitième. Dupin et Launoy disent que la proposition « comme ayant autorité sur tous les conciles, » n'était pas une proposition principale, mais une proposition incidente, puisqu'elle y était alléguée à titre de motif, et qu'il peut arriver quelquefois que les pontifes, en discutant des questions, allèguent de fausses raisons. Mais nous disons, nous, que cette proposition n'était pas incidente, ni donnée simplement pour raison, mais qu'elle fut présentée comme une vraie déclaration ; car le concile a voulu déclarer par là que le pape, étant supérieur à tous les conciles, peut les convoquer, les transférer ou les dissoudre, selon sa volonté. Bellarmin ajoute, qu'on pourrait objecter deux choses sur cette déclaration de la supériorité du pape sur les conciles ; la première que ce n'était pas un concile général, puisque le nombre des évêques ne s'élevait pas même jusqu'à cent ; à quoi il répond, que cette raison n'est pas valable, puisque ce concile fut convoqué légitimement ; qu'il fut ouvert pour tous les évêques, que les Pères s'y trouvaient au nombre de 107, et qu'il fut présidé par le vrai et légitime pape ; aussi ce concile passe généralement pour légitime ; tel est le sentiment de Graveson, de Baronius, de Cabassut, de Thomassin, et d'une infinité d'autres écrivains. La seconde objection, c'est qu'il n'a pas été accepté par tout le monde ; mais Bellarmin répond que cela importe bien peu, puisque les décrets des conciles n'ont pas besoin, comme c'est certain, de l'approbation du peuple, car ce n'est pas du peuple qu'ils reçoivent leur autorité ; et il ajoute : « Il est douteux si ce concile n'a pas, à proprement parler, défini ce point (par un canon spécial) comme article de foi catholique ; et par conséquent ceux qui soutiennent le contraire ne sont pas proprement hérétiques, mais on ne peut les disculper d'une grande témérité [1] » Bossuet, en parlant de ce

1. Quod vero concilium hoc rem istam non definivit proprie ut decretum catholica fide tenendum, dubium est : et ideo non sunt proprie hæretici, qui contrarium tenent, sed a temeritate magna excusari non possunt.

concile dans sa *Défense*, etc., affirme que « les doutes et les hésitations de Bellarmin ne permettent pas de regarder ce concile comme certainement œcuménique [1] » Mais Bellarmin n'a aucun doute sur l'œcuménicité du concile ; il doute seulement si l'on peut appeler hérétiques ceux qui prétendent que le concile est au-dessus du pape ; mais il n'en assure pas moins que ces hommes-là ne peuvent être excusés d'une grande témérité. Duval, docteur de Sorbonne, qui a écrit vers l'an 1712 (*a*), tient le même langage, et dit que l'opinion de la supériorité du concile sur le pape ne saurait guère être excusée de désobéissance et de témérité, puisqu'elle contribue fort à en faire naître les sentiments, et qu'elle a engendré beaucoup de contestations et de violents tumultes [2] »

XIII. Nous pouvons ajouter les définitions des papes à celles des conciles. Dans un décret de Pascal II, il est dit que : « Tous les conciles ont emprunté leur force à l'autorité de l'Eglise romaine, et que leurs décrets font ouvertement exception de l'autorité du pontife romain [3]. En voici un autre de Boniface VIII : « Nous déclarons, définissons et proclamons qu'il est absolument de nécessité de salut que toute créature humaine soit soumise au pontifie romain [4]. » Voici un extrait de la lettre de Léon IX à Michel Cérulaire (*b*), contre Léon d'Acride (c. XXXII) : « Pierre et ses successeurs ont le plein droit de prononcer des jugements sur toute église [5]. » On trouvera, dans le rescrit d'Innocent Ier aux pères du concile de Carthage, une déclaration

1. Pro certo œcumenico haberi Bellarmini cunctatio et fluctuatio non sinit.

2. A temeritate inobedientiæ vix potest excusari ; fovet enim ut plurimum inobedientiam, et dissidia multa, magnosque tumultus excitavit (*de suprema pont. pot.* p. 4).

3. Cum omnia concilia per romanæ ecclesiæ auctoritatem robur acceperint, et in eorum statutis romani pontificis patenter excipiatur auctoritas.

4. Porro subesse, romano pontifici omnem humanam creaturam declaramus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.

5. Petrus et ejus successores liberum de omni ecclesia habent judicium.

a). Le texte italien porte 1712. C'est une erreur évidente.

b). V. Labb. *Conc.*, t, IX, col. 967. (*Note de l'éditeur*).

toute semblable (*a*). Même doctrine du pape Denis, exprimée dans sa lettre à Sévère (*b*). Même langage dans saint Grégoire le Grand (lib. IV, ep. 52). Saint Nicolas I[er] (ep. IV) a dit plus expressément encore : « Qu'y a-t-il de ratifié ou d'accepté sans restriction dans les décrets des conciles généraux, autre chose, comme vous le savez, que ce que le Siége du bienheureux Pierre en a approuvé? Tandis qu'au contraire, il n'y en a de certainement réprouvé jusqu'ici, que les choses que ce même siége, fût-il seul, en a réprouvées [1] » Ces définitions ne font pas une grande impression sur nos adversaires, parce que, disent-ils, elles ont été faites en propre cause ; mais elles n'en ont pas moins une autorité péremptoire à nos yeux, parce que ce sont des sentences des vicaires de Jésus-Christ, constitués par lui en leur temps docteurs de l'Eglise universelle. Au moins leur autorité doit-elle certainement être préférée à celle de tout autre écrivain. On sait que de plus le pape saint Léon abolit le canon 28 du concile de Chalcédoine, concernant le privilége que le concile avait attribué au patriarche de Constantinople d'avoir la préséance sur celui d'Alexandrie, ainsi que ce saint pontife l'écrivit à sainte Pulchérie (ep. 53) : « Quant aux délibérations des évêques qui seraient incompatibles avec les règles des saints canons établis à Nicée, nous les annulons (c'est un pape qui parle) avec l'assentiment de votre piété (de la piété de l'impératrice), et nous les cassons sans réserve en vertu de l'autorité du bienheureux apôtre Pierre [2] » On voit par là, que le concile n'est pas supérieur au pape, mais que le pape est supérieur au concile. Le pape saint Gélase, dans sa lettre XIII aux évêques de la Dardanie (*d*), dit, en parlant de la Chaire apostolique : « Qu'elle

1. In universalibus synodis quid ratum vel quid prorsus receptum, nisi quod sedes B. Petri probavit, ut scitis, habetur? Sicut e contrario quod ipsa sola reprobavit, hoc solummodo constat hactenus reprobatum.

2. Consensiones vero episcoporum, sanctorum canonum apud Nicæam conditorum regulis repugnantes, unita nobiscum vestræ fidei pietate, in irritum mittimus et per auctoritatem B. Petri apostoli generali prorsus definitione cassamus (*c*).

a). V. Lab. *Conc.*, t. II, col. 1284. — *b*). Ibid., t, I, col. 828. — *c*). Ibid., t, IV, col. 850. — *d*) Ibid., col. 1200. (*Notes de l'éditeur*)

confirme chaque concile par sa propre autorité, en vertu du principat que le bienheureux Pierre a reçu de la bouche du Seigneur, et qu'elle conserve, comme elle l'a toujours conservé, avec l'adhésion de l'Eglise qui n'a cessé de le reconnaître [1] » Il montre, par ces paroles, que tous les décrets des conciles n'ont de valeur, que quand ils sont confirmés par le Pape. Hincmar de Reims écrivait en conséquence (lib. VIII, *de divort. Loth.*, etc.) : « Le concile général approuve ou corrige les sentences, soit d'approbation, soit d'improbation des conciles provinciaux; mais c'est au Siége apostolique qu'il appartient d'examiner de nouveau, de retoucher et de confirmer les jugements des conciles tant provinciaux que généraux, comme le démontrent évidemment les lettres de Léon, de Gélase, et des autres pontifes romains, ainsi que les décrets du concile de Sardique [2] Nicolas Ier (ep. VIII) tient le même langage, en produisant l'exemple de saint Léon, qui, non-seulement avait aboli le canon cité du concile de Chalcédoine, mais aussi les actes du concile d'Ephèse, quoiqu'ils eussent reçu l'approbation générale de tous les Pères qui s'y trouvaient présents; voici ses expressions : « Ne dites donc pas que, dans cette circonstance, vous n'avez pas eu besoin de l'Eglise romaine, qui confirme par son autorité les conciles assemblés. » De là vient que plusieurs d'entre eux ont perdu leur valeur, faute d'avoir obtenu le consentement du pontife romain. Comment oser dire qu'un concile peut se passer d'avoir recours au siége de Rome, tandis que, dans les temps du brigandage d'Ephèse, où la défection des évêques fut générale, c'en eût été fait de la religion catholique, si Léon le Grand, poussé par une inspiration divine, n'avait réveillé le zèle de tout l'univers et des empereurs eux-mêmes [3] ?»

1. Quæ et unamquamque synodum sua auctoritate confirmat, pro suo scilicet principatu, quem B. Petrus Domini voce perceptum, Ecclesia nihilominus subsequente, et tenuit semper, et retinet.

2. Generalis synodus comprovincialium dijudicationes sive dissensiones vel probet, vel corrigat; apostolica vero sedes et comprovincialium et generalium retractet, refricet et confirmet judicia, sicut epistolæ Leonis, atque Gelasii ceterorumque romanorum pontificum et Sardicensis synodus evidenter ostendunt.

3. Non ergo dicatis, non eguisse vos in causa pietatis romanæ ecclesiæ,

XIV. Mais voyons pourquoi, au fond, le pape est supérieur aux conciles. C'est parce que le gouvernement de l'Eglise est purement monarchique, de sorte que le chef de l'Eglise n'a ni supérieur, ni égal. Il y a, comme on sait, trois sortes de gouvernements : le *démocratique*, où l'autorité suprême réside dans le peuple; *l'aristocratique*, où le pouvoir appartient aux ministres élus ; le *monarchique*, où le chef seul a le plein pouvoir tout entier. Tous conviennent que le gouvernement monarchique est le plus parfait des trois : « Le meilleur régime (dit saint Thomas), est celui où la multitude est gouvernée par un seul : car tout gouvernement a pour but la tranquillité et l'union des sujets ; or il convient mieux pour se procurer cette union qu'un seul gouverne plutôt que plusieurs [1] Ensuite il conclut : « Il peut arriver qu'il s'élève des contestations sur la foi; or, l'Eglise resterait divisée par la divergence des opinions, si elle n'était maintenue dans l'unité par la décision d'un seul [2] » Raisonnement qui prouve évidemment l'autorité suprême du Pape. Tous les hérétiques s'accordent à refuser l'autorité suprême au pontife romain, parce que, s'ils la lui accordaient, il ne leur resterait aucun moyen de défense, quand le Pape condamne leurs erreurs. Ainsi les centuriateurs de Magdebourg, entre autres, attribuent l'autorité suprême, en premier lieu, au peuple, ensuite à l'assemblée des anciens. Calvin et d'autres disent qu'elle appartient aux anciens seuls, ayant l'évêque pour chef. Les arminiens la donnent entièrement au peuple. Il en est, enfin, qui ne la donnent qu'aux laïques et en excluent les évêques.

quæ collecta concilia sua auctoritate firmat. Unde quædam eorum, quia consensum romani pontificis non habuerunt, valetudinem perdiderunt. Quomodo non eget quælibet synodus romana sede, quando in Ephesino latrocinio, cunctis præsulibus probantibus, nisi magnus Leo divinitus excitatus, totum orbem, e ipsos quoque Augustos concuteret, religio catholica penitus corruisset ?

1. Optimum regimen multitudinis est ut regatur per unum : pax enim et unitas subditorum finis est regiminis, unitatis autem congruentior causa est unus quam multi.

1. Circa ea quæ fidei sunt, contingit quæstiones moveri : per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur

XV Les catholiques, au contraire, pensent d'un commun accord, que Jésus-Christ, en quittant ce monde, laissa l'autorité suprême sur son Eglise à saint Pierre, et, par lui, à tous ses successeurs. Telle est la doctrine de saint Thomas, qui, après avoir dit que le gouvernement monarchique est le meilleur de tous, ajoute : « De là ce mot du Christ : « Il n'y aura qu'un troupeau et qu'un pasteur[1] » Saint Antonin (p. III, tit. XX, c. II, § 3) exprime le même sentiment, quand il dit que Jésus-Christ, en constituant le pape son vicaire, a établi dans son Eglise l'autorité monarchique. C'est au reste le sentiment général, et en particulier celui de J. Gerson, qui a dit qu'on doit regarder comme hérétique celui qui nie avec obstination le pouvoir monarchique du pape : « La dignité papale, a-t-il dit lui-même, a été instituée surnaturellement et immédiatement par Jésus-Christ, comme possédant une primauté monarchique et royale dans la hiérarchie ecclésiastique : dignité unique et suprême, suivant laquelle l'Eglise militante est appelée une sous son chef, qui est le Christ. Quiconque a la présomption d'attaquer cette primauté, ou de l'amoindrir, ou de lui égaler quelque autre dignité particulière de l'Eglise, est hérétique, schismatique, impie et sacrilége. Car on tombe par là dans l'hérésie condamnée tant de fois expressément depuis les commencements de l'Eglise naissante jusqu'à nos jours, tant par l'établissement qu'a fait le Christ du principat de Pierre sur les autres apôtres, que par la tradition de l'Eglise entière s'exprimant par les sacrés canons et par les conciles généraux[2]. »

1. Unde Christus dixit : Et fiet unum ovile et unus pastor.

2. Status papalis institutus à Christo supernaturaliter et immediate tanquam primatum habens monarchicum, et regalem in ecclesiastica hierarchia, secundum quem statum unicum et supremum Ecclesia militans dicitur una sub Christo : quem statum quisquis impugnare vel diminuere, vel alicui ecclesiastico statui particulari coæquare præsumit, si hoc pertinaciter faciat, hæreticus est, schismaticus, impius, atque sacrilegus. Cadit enim in hæresim toties expresse damnatam a principio nascentis Ecclesiæ usque hodie, tam per institutionem Christi de principatu Petri super alios apostolos, quam per traditionem totius Ecclesiæ in sacris eloquiis suis, et generalibus conciliis (Gers. *Tract. de statibus eccl.*, cons. 1).

XVI. Les évêques ensuite, comme successeurs des apôtres, ont le gouvernement de leurs diocèses, dont ils sont les vrais princes, en vertu de l'autorité que Jésus-Christ même leur a conférée ; mais cette autorité qu'ils ont est sous la dépendance du Souverain Pontife, qui a la plénitude du pouvoir suprême sur tous, conformément aux paroles suivantes du concile œcuménique de Lyon II : « L'Eglise romaine possède la principauté sur l'Eglise entière, et elle reconnaît en même temps qu'elle l'a reçue, avec la plénitude du pouvoir, de Notre-Seigneur lui-même, dans la personne du bienheureux Pierre, dont le pontife romain est le successeur [1] » Donc, puisque le pape a le pouvoir suprême sur toute l'Eglise, comment voulez-vous que le concile lui soit supérieur ? Saint Thomas a donc raison de dire que les décrets des conciles empruntent toute leur autorité à celle du pape : « Les saints Pères assemblés en concile ne peuvent rien statuer sans l'intervention de l'autorité du pontife romain [2]. » D'où le saint docteur conclut que le jugement du concile a besoin d'être confirmé par le pape, et qu'on peut bien appeler du concile au pape, mais qu'on ne peut pas appeler du pape au concile : « De même qu'un concile subséquent a le pouvoir d'interpréter le symbole dressé par un autre qui l'a précédé... ainsi le pontife romain peut aussi le faire, puisque ce n'est qu'en vertu de son autorité qu'un concile peut s'assembler, que c'est lui qui confirme les sentences portées par le concile, et qu'on peut appeler des jugements du concile à son tribunal [3]. » Saint Bonaventure (in IV dist. XIX.) est d'accord avec saint Thomas ; dans son explication de la règle des Cordeliers, il dit plus particulièrement encore (*a*) : « Le

1. Ipsa quoque romana ecclesia principatum super universam Ecclesiam obtinet, quem se ab ipso Domino in B. Petro, cujus romanus pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse recognoscit.

2. Sancti patres in concilio congregati nihil statuere possunt, nisi auctoritate romani pontificis interveniente (*Opusc.* XIX *contr. impug. relig.*, cap. IV).

3. Sicut posterior synodus potestatem habet interpretandi symbolum a priori synodo conditum... ita et iam romanus pontifex sua potest ; cujus auctoritate sola synodus congregari potest, et a quo sententia synodi confirmatur, et ad ipsum a synodo appellatur.

(*a*). S. Bonav. Opera omnia, t. XIV, p. 557. (*Note de l'éditeur.*)

pape Honoré est évêque sans doute, mais évêque de l'Eglise entière, et non pas seulement d'une partie de l'Eglise. S'il n'était pas le seul en droit d'exercer sa juridiction sur tous les fidèles, où donc le gouvernement de l'Eglise aurait-il son siége[1]? » Et (in IV, dist. XIX) il ajoute (*a*) : « Il résulte de nos preuves que le pape n'est soumis qu'au jugement de Dieu. Saint Jean de Capistran (*de Pap. et Eccl. auct.*) s'exprime ainsi: « Il est évident que le pape a juridiction en tout sur le concile, et que, fût-il œcuménique, tout concile est dépendant du pape[2] » Saint Antonin (p. III, tit. XXIII, c. 3, § 3) a dit de même : « Le pape est supérieur à tout concile, et rien de ce qui se fait dans un concile n'a de force, qu'autant qu'il est confirmé par l'autorité du pontife romain[3] » Silvestre, dit *Ferrariensis* (*in* IV, *contr. gent.*, c. LXXVI), partageait le même sentiment, il écrivait que c'est une opinion frivole que celle qui attribue au concile et à l'Eglise la supériorité au-dessus du pape[4] Saint Laurent Justinien (lib. *de Obed.*, cap. XII), le cardinal Turrecremata (*de Pot. pont.*), le P Thomas Netter, dit *Waldensis* (*Doctr. fidei*, lib. II, a. III, cap. XXXII), le cardinal de Cusa (ap. Augustin. Patrizzi, *Hist. conc. Basil.*, cap. CXVIII), François Philelphe (*epist. ad. Poggium*), Jérôme Savonarola (*de Verit. fidei*, lib. IV, cap. VI), Gennade (ou George le Scholaire (*de Primat. pont.*, cap. IX, 16), Cajetan (*de Auct. papæ, et conc.*, c. V), Sylvestre (au mot *concilium*, n. 8), et le P. Jean Laurent Berti, dans sa théologie (lib. VII, cap. V), sont tous du même sentiment. Noël Alexandre cite, de son côté, plusieurs auteurs pour étayer son opinion; mais le P Roncaglia (§ XI, dissert. IV.), répondant à cet auteur, montre (*b*) que, parmi ces auteurs,

1. Honorius episcopus, episcopus utique non alicujus partis solum, sed totius universitatis est... Quod si unus non esset, qui in omnes exercere posset jurisdictionem, ubi maneret status Ecclesiæ ?

2. Patet papam supra concilium jurisdictionem in omnibus obtinere, et concilium quantumlibet œcumenicum papæ subjici.

3. Papa omni concilio superior est, nec robur habet quidquid agitur, nisi auctoritate romani pontificis roboretur.

4. Ex prædictis constat vanam esse opinionem concilium et Ecclesiam esse supra papam.

a). S. Bonav. Opera omnia. t. VI, p. 40. — *b*). *Hist. eccl.*, t. IX, p. 377. (*Notes de l'éditeur.*)

quelques-uns tiennent plutôt pour le pape; que d'autres ont parlé obscurément, et que, dès lors, on ne peut pas affirmer qu'ils soient fauteurs du concile; que d'autres enfin, en parlant sur cette matière, ont payé leur dette à la faiblesse humaine, *aliquid humani passi sunt.*

XVII. Du reste, je m'étonne en vérité que des hommes savants et éclairés, malgré tant de déclarations des conciles, des canons et des SS. Pères, tant de censures portées par les papes, puissent contester son autorité sur les conciles et dire que le concile est supérieur au pape, en sorte qu'il soit permis d'appeler du pape au concile futur. Les anciens docteurs français eux-mêmes reconnaissaient que personne ne peut juger le pape. Dans le synode romain assemblé pour la cause de Léon III, les évêques de France dirent hautement : « Nous n'avons pas la hardiesse de juger le Siége apostolique, qui est le chef de toutes les églises et qui n'est jugé par personne, comme l'ancienne coutume en fait une loi[1] » Anastase, dans la vie de Léon III, Paul-Emile, dans celle de Charlemagne, ainsi que Sponde sur l'an 800, n° 2, conviennent tous de ce que nous venons de dire, et ajoutent : « Il est inouï que le pontife romain soit traduit comme accusé devant un concile, lui qui n'a jamais eu d'autre juge de ses actes que lui-même[2] .» Saint Yves de Chartres, célèbre docteur français (epist. 182), écrivait dans le même sens : « Les jugements de l'Eglise romaine ne peuvent être retouchés par personne[3] » Saint Bernard en s'adressant au pape, lui disait : « Je recours à celui à qui il a été donné d'exercer son jugement sur tous[4].» Nos adversaires prétendent qu'il est arrivé plusieurs fois qu'on ait appelé du pape au concile. Mais on ne pouvait certainement pas faire cet appel à un concile contraire au pape, puisque ce concile n'aurait pas été légitime ; il se faisait donc à un concile au-

1. Nos apostolicam sedem, quæ caput est omnium ecclesiarum, judicare non audemus; ipsa a nemine judicatur, quemadmodum antiquitus mos fuit.

2. Rem inauditam esse, romanum pontificem in concilio reum sisti, qui nunquam alium quam se judicem habuerit.

3. Judicia romanæ ecclesiæ a nemine retractari posse.

4. Recurro ad eum, cui datum est judicare de universis.

torisé par le pape, pour que celui-ci jugeât après s'être mieux informé. Mais comment peut-on faire un appel du pape à un concile futur? L'appel se fait d'un juge inférieur à un juge supérieur, qui existe et qui est certain. Mais comment peut-on en appeler à un juge, qui n'existe pas encore et qui n'existera peut-être jamais? Et, en attendant, comment pourrait-on remédier aux maux causés par ceux qui répandraient des erreurs? Rodolphe, internonce du pape, en 1461, reprit en ces termes Diotère, archevêque de Mayence, qui en avait appelé au futur concile : « A quel juge avez-vous appelé? Vous dites que c'est au futur concile! Mais où se trouve le futur concile? Où est son siége? Où aller pour nous trouver en face de son tribunal? Vous appelez à un juge introuvable. L'assemblée de Mantoue a fait justice de cette perversité, en infligeant, à quiconque prétend appeler au futur concile, la même peine qu'aux criminels de lèse-majesté et qu'aux fauteurs d'hérétiques [1] » Diotère, confondu par ce reproche, révoqua et condamna son appel. Voici du reste la raison, selon saint Antonin (part. XIII, tit. 2. § 3, c. 3), pour laquelle on ne peut appeler du pape au concile : « C'est que l'Eglise puise son unité dans l'unité de son chef; de là cette sentence de Jésus-Christ : Il n'y aura qu'un troupeau et qu'un pasteur. S'il était permis d'appeler du pape, le pape ne serait plus le chef, mais il y aurait deux chefs [2] » J'ai lu avec attention tous les arguments que le P Noël Alexandre, dans sa dissertation insérée vers la fin du tome XIX de son *Histoire ecclésiastique*, tire des conciles en faveur de la supériorité du concile sur le pape. J'ai été vraiment étonné qu'un homme si éclairé ait pu s'appuyer sur des motifs aussi faibles; on voit aisément, en les lisant, que la cause qu'il défend est bien mauvaise. Je répondrai à ces argu-

1. Quem appellasti judicem? futurum concilium dicis appellari! et ubi est futurum concilium? ubi sedet? ubi tribunal ejus requirimus? Is judex appellatur, qui nusquam reperitur. In conventu Mantuano adversus hanc nequitiam lex edita est, quæ appellanti ad futurum concilium eam irrogat pœnam, qua rei majestatis et fautores hæreticorum plectuntur.

2. Quia Ecclesia habet unitatem ex unitate capitis; unde (*Joan.* x) dicit Christus : Fiet unum ovile, et unus pastor. Si licitum esset appellare a papa, papa non esset caput, sed essent duo capita.

ments dans le § 4. de ce chapitre; qu'il me suffise pour le moment de dire, pour réponse générale à tous les arguments du P Noël Alexandre, que réfutent du reste fort bien le P. Romaglia, et plus encore particulièrement le cardinal Orsi dans son savant ouvrage sur cette matière, que les conciles généraux n'ont jamais été nécessaires pour donner de la force et de la valeur aux définitions du pape; mais qu'ils ont seulement été utiles à rendre plus évidentes les vérités établies précisément par les pontifes romains, et pour avertir plus fortement les peuples de se tenir en garde contre les erreurs par eux condamnées, en même temps que pour procurer une plus prompte exécution à leurs décrets.

XVIII. On objecte que toutes les décisions des papes, alléguées en faveur de leur supériorité sur les conciles, ne prouvent rien, parce qu'ils les ont portées *dans leur propre cause*. Mais quoi? donnera-t-on plus de valeur à l'autorité des Maimbourg, des Dupin et des Launoy, qu'à celles des pontifes romains, que les conciles mêmes appellent et reconnaissent pour successeurs de saint Pierre, pour vicaires de Jésus-Christ, pour organes du Saint-Esprit, et pour chefs et docteurs du monde chrétien, et comme possédant la plénitude de l'autorité suprême sur toute l'Eglise? Mais qui décidera de ce point, si les décisions des pontifes sont sans valeur et si le pape n'est pas supérieur au concile? Si quelque concile décidait différemment, les pontifes pourraient dire de même, que cette décision d'un concile n'est pas valable, parce que ce concile l'aurait portée dans sa propre cause. D'ailleurs, à moins que l'on ne veuille bouleverser les fondements de la religion chrétienne, quelle valeur pourrait avoir une décision faite par un concile séparé d'un pape actuellement existant, qui ne serait ni douteux ni hérétique, par un concile nullement autorisé par le pape, et qui, dès lors, ne pourrait s'appeler ni légitime, ni œcuménique? Car les conciles empruntent toute leur force de l'autorité et de la confirmation du pontife romain, et les conciles eux-mêmes avouent que personne ne peut changer les définitions du pape, ni recourir contre ce dernier à une autorité qui lui soit supérieure. On lit,

dans les actes du IV[e] concile de Constantinople (sess. 5), comme nous l'avons remarqué plus haut : « Nous ne pouvons rien changer à la sentence depuis longtemps déjà prononcée par le très-saint pape Nicolas [1] » Et dans ceux du III[e] concile de Latran, tenu sous Alexandre III, en 1179 (in cap. *Licet de elect.*) : « S'il survient quelque doute, le jugement du supérieur pourra le résoudre ; mais, en cour de Rome, il y a ceci de spécial qu'il ne peut alors y avoir (notez bien) de recours à un tribunal supérieur [2] » On lit encore, dans les canons IV et VII du concile général de Sardique, tenu en 351 sous Jules I[er] et où se trouvaient réunis trois cent soixante-seize Pères : « Ceux qu'un concile aura condamnés pourront en appeler au siége de Rome, et il sera laissé au choix de celui-ci, soit d'examiner lui-même la cause, soit de déléguer des juges sur les lieux [3]. » Les Pères du concile romain, sous le pape Symmaque, disaient de même, que « le pape est le pasteur suprême, et qu'il n'est soumis au jugement de personne, hors le cas d'hérésie [4]. » Saint Thomas (*de Pot.*, q. X, art. 4, ad 13), a dit de plus : « Il résulte des actes du concile de Chalcédoine, 1° que les sentences d'un concile doivent être confirmées par le pape ; 2° qu'on peut appeler du concile au pape ; 3° qu'on ne saurait appeler du pape au concile, comme le prouvent les actes du concile d'Ephèse [5] »

XIX. Saint Gélase, comme on le voit dans le canon *Cuncta*, caus. 9, quæst. III, écrivait aux évêques de la Dardanie : « Il est à la connaissance de toute l'Eglise répandue dans le monde en-

1. Sententiam jam olim a SS. papa Nicolao pronunciatam, quam nequaquam possumus immutare.

2. Quod si in eis dubium venerit, superioris poterit judicio definiri; in romana vero ecclesia aliquid speciale constituitur, quia non potest (*notez*) recursus ad superiorem haberi.

3. A synodo condemnatos posse romanam sedem appellare, hujusque arbitrio sedere, velit ipsa causam cognoscere, an judices in partibus delegare.

4. Papam esse summum pastorem, nullius, extra casum hæresis, judicio subjectum (tom. II. *Concilior.*).

5. Ex gestis Chalcedonensis concilii habetur primo, quod sententia synodi a papa confirmatur ; secundo, quod a synodo appellatur ad papam : Tertio quod a papa ad synodum non appellatur, ut habetur ex gestis concilii Ephesini.

tier, que la sainte Eglise a le droit de juger tous les chrétiens, et qu'au contraire il n'est permis à personne de la juger elle-même, puisque c'est à elle qu'on doit appeler de toutes les parties de l'univers, et qu'il n'est permis à personne d'appeler de ses jugements [1] » Et, parlant de saint Léon, il disait : « C'est le Siége apostolique qui, par sa propre autorité, a condamné Dioscore, et a invalidé les actes d'un synode impie par son seul refus de les recevoir ; c'est lui seul qui a ménagé le triomphe de la vérité, en décrétant la tenue du concile de Chalcédoine... De même que rien de ce que le premier de tous les siéges avait improuvé n'a pu tenir, de même aussi tout ce qu'il a jugé à propos de décider lui-même a été reçu avec respect par l'Eglise entière [2] » Le même saint Gélase a écrit encore ces autres paroles qui forment le canon *Ipsi*, caus. 9, qu. III : « Ce sont les canons eux-mêmes qui ont voulu que les appels soient déférés de toutes les parties de l'Eglise à l'examen du Siége apostolique, et qui ont interdit tout appel de ses propres décisions [3] » Nicolas Ier a dit, à son tour, ces paroles qui font partie du can. *Omnes*, dist. XXII. « C'est violer la foi que d'entreprendre quoi que ce soit contre l'Eglise romaine, qui est la mère de la foi ; et c'est se révolter en même temps contre celui qui, comme tous le savent, a élevé cette église au-dessus de toutes les autres [4] » Pie II, dans sa constitution *Execrabilis*, dit que c'était un abus exécrable et inouï que d'appeler du pape au concile ; et il conclut ainsi cette même bulle qu'il publia dans

1. Cuncta per mundum novit Ecclesia, quod sacrosancta romana Ecclesia fas de omnibus habeat judicandi : neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio, siquidem ad illam de qualibet mundi parte appellandum est, ab illa autem nemo est appellare permissus.

2. Dioscorum sua auctoritate damnavit sedes apostolica, et impiam synodum non consentiendo submovit ; ac pro veritate, ut Chalcedonensis synodus fieret, sola decrevit.... Sicut id quod prima sedes non probaverat stare non potuit, sic quod illa censuit judicandum, Ecclesia tota suscepit.

3. Ipsi sunt canones, qui appellationes tiotus Ecclesiæ ad hujus sedis examen voluere deferri ; ab ipsa vero nusquam prorsus appellari debere sanxerunt.

4. Fidem quippe violat qui adversus illam (scil. romanam ecclesiam) agit, quæ mater est fidei ; et illi contumax invenitur, qui eam cunctis ecclesiis prætulisse cognoscitur.

l'assemblée de Mantoue, de l'avis des cardinaux, prélats et autres savants qui s'y trouvaient réunis : « Nous condamnons ces sortes d'appels, et nous les réprouvons comme erronés et détestables ; ordonnant pour l'avenir, que personne n'ose, sous quelque prétexte que ce soit, interjeter de tels appels, soit de nos propres constitutions, ou de celles de nos successeurs, soit de donner suite ou accès à un appel ainsi interjeté. Si quelqu'un agit contrairement à cette défense, à partir de deux mois après le jour de la publication des présentes, qu'il encoure par le fait même, de quelque état, de quelque rang, de quelque dignité même pontificale qu'il puisse s'enorgueillir, une sentence d'excommunication dont il ne puisse être absous que par le pontife romain, et à l'article de la mort. Si c'est une université ou un collége ecclésiastique, qu'il soit soumis à l'interdit, et que, néanmoins, tous ces colléges ou universités, que ces personnes ou toutes autres encourent les mêmes peines et censures, qu'on sait encourues par les criminels de lèse-majesté et par les fauteurs de la perversité hérétique [1]. » Cette constitution a été confirmée dans la suite par Sixte IV, en 1483, le 13 juillet, par une autre constitution en ces termes : « Ce n'est pas un homme, mais bien celui qui par sa seule parole a fait le ciel et la terre, qui a placé le Siége apostolique, et celui qui y est assis, au-dessus même de tous les conciles, qui, comme l'attestent les décrets des saints Pères, reçoivent de lui toute leur force. Le pape Gélase a dit aussi : *Ce sont les canons eux-mêmes*, etc. (comme plus haut). Le même fait est attesté par les lettres

1. Hujusmodi provocationes damnamus, et tanquam erroneas ac detestabiles reprobamus. Præcipientes deinceps, ut nemo audeat quovis colore a sententiis, sive mandatis nostris, ac successorum nostrorum talem appellationem interponere, aut interpositæ per alium adhærere Si quis autem contra fecerit, a die publicationis præsentium post duos menses, cujuscumque status, gradus, etc., fuerit, etiamsi pontificali refulgeat dignitate, ipso facto sententiam execrationis incurrat, a qua, nisi per romanum pontificem, et in mortis articulo absolvi non possit. Universitas vero, sive collegium ecclesiasticum, subjaceat interdicto; et nihilominus tam collegia et universitates, quam prædictæ, et aliæ quæcumque personæ, eas pœnas ac censuras incurrant, quas rei læsæ majestatis, et hæreticæ pravitatis fautores incurrere dignoscuntur.

d'une multitude de conciles, où se lit cette clause : *Sauf en tout l'autorité du Siége apostolique*[1] » Il confirme ensuite la constitution de Pie II, en disant que ce pape « avait déclaré nuls et sans effet, sacriléges et hérétiques tous les appels de telle nature[2] » Orderic Rainaud (*Annal. eccles.*, an. 1483, nº 25) dit que Louis XI, roi de France, reçut avec respect cette constitution du pape, et ordonna qu'elle fût promulguée publiquement ; et que le pape l'en remercia beaucoup par ses lettres.

XX. Le cardinal Cajetan a dit, en conséquence : « Si c'est de l'Eglise universelle prise en ce sens (c'est-à-dire séparée du pape) qu'on veuille entendre qu'elle tient son pouvoir immédiatement de Jésus-Christ, et qu'elle est représentée par le concile général, on tombe dans une erreur intolérable[3]. » Saint Antonin dit aussi : « On ne peut pas non plus appeler du pape à un concile même général, parce que le pape est supérieur à tout concile, et rien de ce que l'on y fait n'a de force, à moins d'être validé et confirmé par l'autorité du pontife romain. Ainsi donc, c'est être hérétique, que de penser que l'on peut appeler du pape au concile[4]. » Le cardinal Bellarmin dit de même : « Cette proposition : « Le pape est simplement et absolument supérieur à l'Eglise entière, et au-dessus du concile général, de sorte qu'il ne reconnaît aucun juge au-dessus de

1. Non homo, sed is duntaxat, qui solo verbo fecit cœlum et terram, apostolicam sedem, et in ea sedentem prætulit universis etiam conciliis, quæ ab ea robur accepisse SS. patrum decreta testantur. Et etiam Gelasius papa ait : Ipsi sunt canones, qui appellationes totius Ecclesiæ ad hujus sedis examen voluere deferri ; ab ipsa autem nunquam appellari debere senserunt, etc. Testantur etiam quam plurimorum conciliorum epistolæ, in quibus verba illa apponuntur : Salva in omnibus apostolicæ sedis auctoritate.

2. Appellationes hujusmodi irritas, et inanes, sacrilegas, et hæreticas esse declaravit, etc.

3. Si de Ecclesia universali sic sumpta intelligatur, quod habet a Christo immediate potestatem, et quod ipsa repræsentatur per universale concilium, erratur errore intolerabili (*De auctor papæ et conc.*, cap. v.).

4. Sed nec ad concilium generale a papa appellari potest, quia papa omni concilio superior ; nec robur habet quidquid agitur, nisi auctoritate romani pontificis roboretur et confirmetur. Sentire ergo, quod a papa ad concilium appellari possit, est hæreticum. (Part. III, tit. 23, cap. III, § 3).

lui ici-bas, » est presque de foi[1] » Il ajoute ensuite : « Ceux qui pensent le contraire, ne sauraient être excusés d'une grande témérité[2] »

XXI. Mais venons-en à deux preuves de la supériorité du pape (et par conséquent aussi de son infaillibilité) auxquelles je doute que nos adversaires puissent donner une réponse satisfaisante. Voici la première : Dans notre sentiment, nous soutenons que le pape est supérieur au concile, et qu'en conséquence il est infaillible dans ses définitions de foi. Nos adversaires prétendent au contraire que le concile général est supérieur au pape, et qu'à cause de cela c'est seulement aux conciles que Dieu a donné immédiatement l'autorité suprême et l'infaillibilité dans leurs décrets. Mais ils ne peuvent nous contester que ce concile, pour posséder l'autorité suprême et être infaillible par lui-même et indépendamment du pape, doive être légitime. Et pour qu'un concile soit légitime, il ne suffit pas qu'il soit composé d'un grand nombre d'évêques assemblés ; car plusieurs conciles ont été nombreux, tels que le deuxième concile de Milan, sous le pape Libère, composé de trois cents Pères, celui de Rimini, sous saint Damase, de six cents Pères, et celui d'Ephèse II, sous saint Léon, de deux cent quatre-vingts Pères ; et cependant l'Eglise les a réprouvés. Donc, pour qu'un concile soit œcuménique et légitime, il doit avoir toutes les conditions nécessaires, à savoir : qu'il doit se tenir conformément aux Ecritures divines et à la tradition des Pères, être convoqué par celui qui a l'autorité, et jouir de la liberté des suffrages. Mais s'il y a doute que ces conditions aient été remplies ou non dans le concile, il doit y avoir nécessairement un juge qui le décide en dernier ressort : or, ce juge ne peut être que le pape ; car si ce jugement devait être porté par un autre concile, il pourrait survenir pour ce second concile les

1. Hæc propositio : Summus pontifex simpliciter absolute est super Ecclesiam universam, et supra concilium generale, ita ut nullum in terris supra se judicem agnoscat, est fere de fide.

2. Qui contrarium sentiunt, a temeritate magna excusari non possunt (*De concil.*, lib. II, cap. XVII).

mêmes difficultés que pour le premier, et de cette manière la même question pourrait se répéter à l'infini. Donc, ce juge doit être nécessairement le pape, puisque c'est lui qui est le chef de l'Eglise. C'est ce que n'a pas balancé à nous accorder, en le donnant même pour incontestable, le plus grand des adversaires de la supériorité et de l'infaillibilité du pape, le P Noël Alexandre. Dans le tome XIX (ou IX) de son *Histoire ecclésiastique*, au siècle XVI, (dissert. IV, à la fin du num. XLV, à commencer au mot *addiderim*), il s'exprime ainsi : « J'oserais ajouter ce que j'ai observé autrefois, qu'un concile général tient immédiatement, à la vérité, son autorité du Christ, et non du pape ; mais comme certaines conditions doivent nécessairement se réunir pour constituer un concile œcuménique, savoir, qu'il soit célébré conformément aux saintes Ecritures, à la tradition des Pères et aux règles ecclésiastiques, avec pleine liberté de suffrages, et, régulièrement parlant, avec le consentement du Souverain-Pontife qui y préside, ou par lui-même, ou s'il l'aime mieux, par ses légats, en y jouissant de la prérogative de son suffrage, et qu'il soit célébré par les évêques convoqués du monde entier, sans qu'aucun de ceux qui y ont droit en soit exclu, il est nécessaire (notons cet aveu) qu'il y ait dans l'Eglise une autorité à laquelle il appartienne de juger et de déclarer que tel concile s'est tenu avec le concours de ces conditions : déclaration qui aura pour conséquence d'obliger tous les chrétiens à recevoir les décrets portés par ce concile tant en matière de foi qu'en matière de discipline. Ainsi c'est au Souverain-Pontife qu'il appartient de déclarer quels sont les conciles vraiment œcuméniques, et de juger si ces conciles remplissent bien les conditions qui constituent l'essence d'un concile œcuménique [1] »

1. Addiderim, quod olim a me observatum est, synodum quidem generalem auctoritatem a Christo immediate habere, non a summo pontifice ; sed quia conditiones quædam ad synodum œcumenicam necessario concurrunt, ut scilicet secundum scripturas sacras, secundum traditionem patrum, secundum ecclesiasticas regulas cum plena suffragiorum libertate, consentiente regulariter summo pontifice, et per seipsum, vel per legatos si voluerit præsidente, et suffragii prærogativa gaudente, celebretur ab episcopis ex toto orbe christiano convocatis, nemine qui jus habuerit excluso : aliquam in Ecclesia auctoritatem esse necesse est, ad quam spectet judi-

Noël Alexandre ne doute donc nullement, que ce soit au pape seul qu'il appartient de déclarer si un concile général a été légitime ou non.

XXII. Mais d'abord, si le concile, selon lui, est supérieur au pape, comment le pape peut-il juger que le concile a été légitime ou non? C'est une maxime incontestable du droit canonique, que l'inférieur n'a aucun pouvoir sur une loi du supérieur : *Lex superioris per inferiorem tolli non potest* (Clement. II, *de Elect.*) Donc, si le pape peut juger de la légitimité des conciles (selon le P Alexandre : *Pontificis est declarare, quæ concilia vere œcumenica sint*, etc.), il est évident que le pape n'est pas inférieur, mais supérieur au concile.

XXIII. En outre, le pape est-il faillible ou infaillible, en faisant cette déclaration et en portant ce jugement? S'il est faillible, cette déclaration ne sert que très-peu ou point du tout, parce que, son jugement étant faillible, il reste à dissiper le même doute qu'auparavant. S'il est infaillible, alors il doit en résulter un schisme éternel et irrémédiable, puisque, dans ce cas, il y aurait dans l'Eglise deux chefs, tous les deux suprêmes, sans qu'il existât un juge pour décider les doutes, dans la supposition que le pape et le concile ne fussent pas d'accord entre eux. Dans ce cas, Dieu n'aurait pas bien pourvu aux besoins de l'Eglise, puisqu'il pourrait résulter de là que plusieurs articles de foi nécessaires à croire, et même de nécessité de moyen, restassent toujours indécis. Dira-t-on que le pape n'est infaillible que dans ces définitions. Et comment peut-on savoir que le pape n'est infaillible que dans ces définitions? Qu'en arriverait-il de l'Eglise, si elle n'avait pas un chef suprême, un et infaillible? Elle deviendrait une Babel de dissensions et de schismes, sans qu'il existât aucun moyen de les calmer. Saint Jérôme disait à ce propos : « Un seul est choisi entre les douze pour que sa qua-

care ac declarare quod cum harum conditionum concursu synodus gesta sit. Qua ex declaratione christianorum omnium obligatio ad ejus decreta tum de fide, tum de morum disciplina recipienda consequitur. Ita summi pontificis est declarare, quæ concilia vere œcumenica sint; ad ipsum spectat judicare, an iis instructa sint conditionibus quæ concilii œcumenici rationem constituunt.

lité de chef ôte toute occasion de schisme [1]. » En disant cela, il n'y a pas de doute que saint Jérôme ne fût persuadé que l'autorité de ce chef était suprême et infaillible ; autrement on n'aurait jamais pu éviter les dissensions, ainsi que saint Thomas (dont les arguments ne plaisent pas au P Alexandre, de là vient qu'il n'en parle pas) nous l'assure, en parlant de l'autorité du pape : « l'Eglise serait divisée par suite de la divergence des opinions, si elle n'était maintenue dans l'unité par l'autorité d'un chef [2] » En conséquence, tous les théologiens enseignent d'accord avec le docteur angélique à l'endroit cité, que le gouvernement de l'Eglise, confié par Jésus-Christ à saint Pierre et à ses successeurs, est monarchique, et, par conséquent, suprême, n'ayant ni supérieur, ni égal en autorité. C'est ce que Gerson lui-même a reconnu dans son traité *de Statib. eccles.*, *cons.* 1), ainsi que nous l'avons dit au numéro 15. Il y dit de plus, que c'est une hérésie de croire le contraire, parce qu'on se mettrait en opposition avec la tradition de toute l'Eglise. Qu'il me soit permis de reproduire ici ce passage de saint Cyprien : *Neque enim aliunde hæreses obortæ sunt, aut nata schismata, quam inde quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus sacerdos, et ad tempus judex vice Christi cogitatur.* (Lib. I, epist. ad Cornel.) En un mot, on voit, par ce que nous avons dit jusqu'ici, que les adversaires mêmes de l'autorité suprême et de l'infaillibilité du pape, ne peuvent trouver un solide appui en matière de foi, qu'en finissant, d'une manière ou d'une autre, par reconnaître dans le pape l'autorité suprême et infaillible ; autrement, nous n'aurions rien de sûr en ce qui concerne les vérités révélées, et tout serait en conteste et en confusion.

XXIV En second lieu, c'est une règle indubitable, que les propositions générales et certaines n'admettent pas d'exception, à moins que cette exception ne soit également certaine. Or,

1. Propterea inter duodecim unus elegitur, ut, capite constituto, schismatis tollatur occasio (*In Jovin.*, lib. I).

2. Per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur (S. *Thomas contra gentes*, lib. IV, cap. LXXVI).

l'opinion que le pape est inférieur aux conciles généraux, et par conséquent faillible, n'est qu'une simple opinion, ainsi que l'avoue le P Noël au nom de tous les fauteurs de son sentiment (*Hist. eccl.*, tom. XX, in Scholion, in fin. ad art. 3.) Il est certain, au contraire, que le pape a l'autorité suprême sur l'Eglise universelle, comme nous l'avons vu plus haut, d'après le premier concile de Nicée : « Celui qui occupe le siége de Rome est le chef... à qui le pouvoir a été donné sur tous les peuples, comme étant le vicaire de Jésus-Christ sur toute l'Eglise chrétienne[1] » D'après le deuxième concile de Lyon : « La sainte Eglise romaine possède la suprême et pleine primauté et principauté sur toute l'Eglise catholique avec plénitude de pouvoir[2] » D'après le concile de Florence : « Que le plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner toute l'Eglise a été donné au pontife romain dans la personne du bienheureux Pierre[3] » Les décisions de ces conciles n'ont pas été certainement faites au hasard, mais elles sont fondées sur les divines Ecritures. Les adversaires ne le nient pas ; mais ils soutiennent que le pape a l'autorité suprême sur l'Eglise universelle, lorsqu'elle est dispersée, mais non pas lorsqu'elle est réunie en concile. Je reprends donc l'argument, et je dis : maintenant que les adversaires ont admis que le pape a certainement l'autorité sur toute l'Eglise dispersée, ils devraient, pour que leur exception eût lieu, démontrer par des preuves également fondées sur les saintes Ecritures et également certaines, que cette autorité ne s'étend pas sur l'Eglise réunie ; autrement personne n'aura le droit de dépouiller le pape de son autorité suprême, que Jésus-Christ lui a conférée d'une manière absolue et sans bornes, ainsi que nous le savons par les conciles. Mais où nos adversaires puiseront-ils ces preuves certaines ? Et comment pourront-ils les fonder sur les divi-

1. Qui tenet sedem Romæ, caput est... cui data est potestas in omnes populos, ut qui sit vicarius Christi super cunctam Ecclesiam christianam.

2. Ipsa quoque S. romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam... obtinet cum potestatis plenitudine, etc.

3. Ipsi in B. Petro pascendi, regendi, gubernandi universalem ecclesiam a Domino nostro J. C. plenam potestatem traditam esse.

nes Ecritures, où l'on voit absolument le contraire? *Pasce oves meas ;* cette charge n'a été donnée qu'à saint Pierre. Maintenant, qui pourra nous prouver que Jésus-Christ a donné à Pierre le soin de paître les fidèles seulement un à un, et non pas tout le bercail? Lorsqu'on recommande le troupeau à un pasteur, qui oserait dire qu'on lui recommande seulement les brebis en particulier, et non toutes, comme composant généralement toutes ensemble le troupeau? Il est certain que les évêques dispersés sont comme des brebis soumises à la houlette de Pierre : de quel texte donc de l'Ecriture pourrait-on tirer la conséquence que ces mêmes évêques deviennent supérieurs à Pierre, du moment où ils sont réunis en concile? Je le répète, je ne puis concevoir quelle réponse satisfaisante on pourrait faire à ces deux arguments. Du reste, puisque ce même Noël Alexandre avoue que l'opinion de la supériorité du concile ne dépasse pas les limites d'une simple opinion : *Et hanc intra limites opinionis coerceri*, au *Scholion* cité plus haut, comment, à la doctrine certaine, comme nous venons de le voir, que le pape possède l'autorité suprême et est supérieur à l'Eglise universelle, peut-il opposer cette prétendue exception de l'Eglise assemblée, qui n'est qu'une opinion, qui, de l'aveu de nos adversaires, ne dépasse pas les limites de la probabilité, tandis que, selon nous, elle est tout à fait improbable?

§ Ier

Réponse aux objections des adversaires.

XXV. Examinons maintenant les objections qu'on élève contre la supériorité du pape, et nous verrons, par leur faiblesse et leur manque de solidité, que la certitude de notre sentiment en ressortira davantage. Ils nous opposent en premier lieu ce que dirent les apôtres dans le premier concile qu'ils tinrent à Jérusalem : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne rien vous imposer au delà, etc. [1] » Vous voyez donc, disent

1. Visum est enim Spiritui Sancto, et nobis, nihil ultra imponere vobis, etc. (*Act.*, xv, 28).

nos adversaires, que le Saint-Esprit assistait, dans ce concile, non pas seulement Pierre, mais, comme il y est dit, tous les apôtres réunis. Nous leur répondrons, en premier lieu, que ce concile ne peut pas être appelé universel, puisque, entre les apôtres d'avance constitués évêques, il n'y est intervenu que saint Pierre, saint Jacques et saint Jean avec saint Paul et saint Barnabé. Nous leur dirons ensuite qu'il est hors de doute que le Saint-Esprit assiste tous les évêques, quand, de concert avec le pape, ils définissent dans un concile quelques points de foi; mais cela n'empêche pas que le pape y soit le chef, à qui appartient la définition du dogme à maintenir, puisque toute l'autorité du concile réside dans le pape.

Et cela se déduit évidemment du chapitre xv des actes que nous venons de citer; car, dans ce premier concile, c'est saint Pierre, principalement, qui définit la question; c'est lui qui, imposant silence à tous, repousse les doutes contraires, en disant : « Mes frères, vous savez qu'il y a longtemps que Dieu m'a choisi d'entre vous, afin que les gentils entendent par ma bouche les paroles de l'Evangile, et qu'ils croient, etc. [1]. » Il fit voir clairement par ces paroles que Dieu n'avait donné qu'à lui et à ses successeurs le pouvoir d'instruire les nations sur ce qu'elles devaient croire. Ensuite il ajouta : « Maintenant donc pourquoi tentez-vous Dieu, en imposant aux disciples un joug, etc. [2]? » Ce langage n'appartient qu'à un docteur ou professeur qui enseigne. Nous ne nions donc pas que les Pères d'un concile général soient dirigés, ainsi que le pape, infailliblement par le Saint-Esprit; mais quand cela arrive-t-il? C'est quand ils sont unis dans le même sentiment avec le pape, comme les apôtres l'étaient avec saint Pierre dans le concile de Jérusalem. Mais lorsqu'ils ne sont pas d'accord, alors le concile n'est plus légitime, et on ne peut plus l'appeler œcuménique : c'est un corps mutilé, ce sont des membres sans tête, et ils ne représentent

1. Viri fratres, vos scitis quoniam ab antiquis diebus Deus in nobis elegit per os meum audire gentes verbum Evangelii, et credere (Act., xv, 7).

2. Nunc ergo quid tentatis Deum, imponere jugum super cervices discipulorum, etc.? (vers. 10).

plus l'Eglise, parce que l'Eglise doit avoir un chef. Mais, diront-ils, si, dans le concile, le pape, ainsi que les évêques, sont tous assistés par le Saint-Esprit, pourquoi donc l'autorité suprême et l'infaillibilité ne résidera-t-elle que dans le pape ? La réponse est facile ; c'est que l'autorité suprême étant unique dans l'Eglise, et non pas double, à moins qu'on ne veuille donner à l'Eglise deux chefs suprêmes, lorsque les évêques se réunissent en concile avec le pape, leur nombre, quoique plus grand, ne les rend pas supérieurs au pape en autorité : et ce ne sont pas non plus alors deux autorités distinctes ; mais alors ce même pouvoir suprême, qui déjà résidait tout entier dans le pape seul, s'étend à eux tous, et leur devient commun. Ils peuvent dire alors dans les définitions portées d'un commun accord entre le pape et le concile : *Visum est Spiritui Sancto et nobis ;* mais non lorsque les Pères ne sont pas d'accord avec le pape, et ne forment plus qu'un monstre, c'est-à-dire un corps séparé de son chef, à qui seul a été donné le pouvoir sur tout le corps.

XXVI. En second lieu, ils nous opposent cet autre texte des Actes : « Prenez donc garde à vous-mêmes et à tout le troupeau, sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques pour gouverner l'Eglise de Dieu[1] » Donc, disent-ils, le gouvernement de l'Eglise n'a pas été confié au pape seul mais aussi au collége des évêques. Il est aisé de répondre à cela ce que saint Paul a dit, non aux évêques rassemblés en concile, mais à ses disciples (nous ignorons si c'étaient des évêques, ou de simples prêtres compris sous le nom d'évêques), que l'apôtre avait convoqués de la province d'Ephèse, à Milet, pour prendre congé d'eux (*a*). Mais, quand même ils auraient été évêques, il ne leur dit pas qu'ils étaient chargés du soin de toute l'Eglise, mais seulement du troupeau qui leur était donné à conduire. Du reste, chaque évêque en gouvernant,

1. Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei. (*Act.*, xx, 28).

a) Le texte italien devrait plutôt se traduire ainsi : « Que *les apôtres* avaient convoqués... pour prendre congé *de lui*. Mais ce serait l'inverse de ce que nous lisons dans les Actes. (*Note de l'éditeur.*)

comme il le doit, son troupeau, concourt véritablement au gouvernement de l'Eglise universelle, de la même manière que le bien de chaque membre contribue au bien de tout le corps : mais les évêques gouvernent l'Eglise en qualité de ses membres, tandis que le Pape la gouverne en qualité de chef, puisque c'est à lui seul qu'est confié le gouvernement de l'Eglise entière.

XXVII. En troisième lieu, l'auteur du livre des *Libertés de l'Eglise gallicane* oppose nombre d'appels faits du Pape au concile futur, par exemple, celui du roi Philippe-le-Bel contre Boniface VIII ; celui de l'empereur Louis de Bavière contre Jean XXII, et autres. Mais voici notre réponse : Où voit-on que par là qui que ce soit de ces appelants ait jamais obtenu qu'un concile révoquât ou modérât quelqu'une des définitions faites par le Pape ? D'ailleurs, bien que ces appels aient été faits à des conciles, ils n'ont été faits qu'à des conciles unis au Pape et assemblés par son autorité. De sorte que ces appels étaient interjetés pour qu'on examinât mieux les questions débattues et que le Pape fût amené à être mieux informé spécialement en matière de faits, comme on peut le voir par la forme de l'appel interjeté par le roi Philippe : « De notre très-saint père le pape Boniface au Saint-Siége apostolique mieux conseillé, et de même au concile qui pourra s'assembler[1] » On voit par ce que nous venons de dire qu'on n'a jamais prétendu appeler à un concile opposé au Pape et privé de son autorité. Mais nous développerons mieux cela dans le chapitre suivant.

XXVIII. En quatrième lieu, le P. Noël Alexandre nous oppose le texte de saint Matthieu : « Si votre frère pèche contre vous, allez et le reprenez ; et s'il ne vous écoute pas, dites-le à l'Eglise[2]. » Donc, nous dit-on, si la correction doit être déférée, par Pierre à l'Eglise, l'autorité suprême ne réside pas dans Pierre, mais dans l'Eglise, c'est-à-dire dans le concile qui repré-

1. A SS. Dom. nostro papa Bonifacio (*a*) ad S. sedem apostolicam etiam melius consulendam, nec non ad synodum celebrandam, etc.

2. Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum ; quod si te non audierit, dic Ecclesiæ.

a). Le texte italien que nous traduisons porte *Innocencio*, par erreur.
(*Note de l'éditeur*).

sente l'Eglise. Ce qui le confirme, c'est ce qu'Innocent IV écrivit à Frédéric II (ainsi qu'on le voit, cap. *ad apostolicæ, de cent. et re jud.*, *in* 6.) qu'il était prêt à révoquer sa sentence, si tel était l'avis du concile. Pour ce qui est du texte de saint Matthieu, nous répondons que Jésus-Christ n'a pas adressé ces paroles à Pierre comme à son vicaire, mais comme à l'un de ses disciples et de ses fidèles, à qui est imposé le précepte de la correction. En outre, ces mots *dic Ecclesiæ* ne signifient pas un concile qui ne se tient que rarement, mais les prélats qui ont la charge de corriger les obstinés. C'est l'explication qu'en donne saint Jean-Chrysostome ; « Dites-le à l'Eglise, c'est-à-dire à ceux qui la gouvernent et y président[1] » Quant au langage qu'on nous objecte d'Innocent IV, Bellarmin répond (lib. II. *de concil.*, c. XVI) que premièrement il s'agit d'un simple conseil, et non d'une décision ; en second lieu, qu'il ne s y agit d'aucune question de foi, mais seulement de la faculté de modérer une peine, si cela paraissait pouvoir servir à rétablir la paix entre le pape et l'empereur excommunié. Nos adversaires ajoutent que le pape, lui aussi, est fils de l'Eglise, et qu'ainsi il doit lui-même obéir à l'Eglise. Mais qu'est-ce que l'Eglise ? L'Eglise est un corps mystique composé de tous les fidèles unis à leur chef, qui est le pontife romain, selon la définition qu'en a donnée saint Cyprien[1] : « L'Eglise est le peuple uni à son évêque, et le troupeau attaché à son pasteur[2] » Mais lorsque les fidèles sont séparés de leur chef, ils ne peuvent plus s'appeler ni Eglise, ni corps. Comment peut-on nommer corps les membres séparés de la tête ? comment peut-on appeler maison une maison sans fondement ? Le pape, comme homme privé, est fils de l'Eglise ; mais comme pontife, il est son chef ; de manière que le pape n'est pas soumis à l'Eglise en ce qu'il fait comme chef de l'Eglise, en vertu de l'autorité qu'il a reçue de Dieu, mais c'est l'Eglise qui doit lui être soumise.

XXIX. En cinquième lieu, on nous objecte, que le concile élit

1. Dic Ecclesiæ, præsulibus scilicet ac præsidentibus (Hom. 61, *in Matth.*).
2. Ecclesia est plebs sacerdoti adunata, et grex pastori suo adherens (Epist., lib. III).

le pape : donc le concile a l'autorité papale. Donc, pourrons-nous répliquer, puisque c'est au chapitre à élire l'évêque, il faudra dire que le chapitre a l'autorité épiscopale? Sans doute Dieu a donné à l'Eglise le pouvoir d'élire le pape, c'est-à-dire, qu'il a donné ce pouvoir au collége des cardinaux, ou au concile, en cas que le pape soit douteux ou hérétique ; mais il ne lui a pas donné pour cela l'autorité papale. En sixième lieu, on nous objecte que, si le concile peut déposer un pape hérétique, il peut aussi le déposer pour les autres délits qui sont également pernicieux à l'Eglise ; et de là ils tirent cette conséquence que le concile est supérieur au pape. Nous répondons qu'il n'y a que l'hérésie qui puisse rendre le pape inhabile à remplir ses fonctions : de sorte que si le pape est hérétique, le concile, sans que pour cela il soit supérieur au pape (car comment pourrait-il être supérieur au pape, si le pape a cessé de l'être ?), le concile, disons-nous, déclare le pape déchu du pontificat, parce que, du moment qu'il professe une fausse doctrine, il ne peut plus être docteur de l'Eglise. Mais nous sommes obligés d'obéir au pape, tant que celui-ci ne commet pas le crime d'enseigner une doctrine corrompue ; c'est Jésus-Christ qui nous l'ordonne, comme il est dit dans saint Matthieu (XXIII, 3): « Observez et faites tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas ce qu'ils font[1]. » Saint Pierre a dit dans le même sens : « Serviteurs, soyez soumis à vos maîtres, et non seulement à ceux qui sont bons et doux, mais même à ceux qui seraient rudes et fâcheux [2] »

XXX. Septième odjection.— Le P Maimbourg objecte que les papes mêmes ont avoué plusieurs fois qu'ils étaient inférieurs aux conciles ; et il en donne pour premier exemple que le pape Sirice, ayant été consulté par quelques évêques au sujet de l'erreur de Bonose, qui prétendait que la B. V Marie avait eu d'autres enfants après Jésus, il répondit qu'il ne pouvait donner son jugement sur cette affaire, parce qu'il en avait commis le

1. Omnia ergo quæcumque dixerint vobis, servate et facite; secundum opera vero eorum nolite facere.

2. Servi subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modesstis, ed etiam dyscolis.

jugement au concile de Capoue. Il y a plusieurs réponses à faire sur ce point : la première, que ce fait prouverait trop, puisqu'il prouverait que le pape est inférieur non-seulement au concile général, mais encore à un simple concile provincial, comme l'était celui de Capoue. La seconde, que Sirice, loin de se déclarer inférieur au concile, déclara plutôt le contraire, puisqu'il dit qu'il ne lui convenait pas de juger cette cause comme en vertu de l'autorité de ce concile ; ce qu'il exprima en disant : « Il ne nous convient pas de juger comme agissant en vertu de l'autorité du concile[1] » Maimbourg oppose, en second lieu ces paroles de Sylvestre II : « Si l'évêque de Rome n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit traité comme un païen[2] » Ces mots ne sont pas de Sylvestre, mais du moine Gerbert, qui, selon ce que raconte Baronius (an 992), ayant été illégitimement fait évêque de Reims, et voulant être confirmé malgré l'opposition du pape, écrivit ces mots à Séguin son métropolitain. En troisième lieu, Maimbourg nous dit que Pie II avoua dans une de ses bulles qu'il avait soutenu l'opinion ancienne, que le concile était supérieur au pape ; donc, dit Maimbourg, c'est bien là l'opinion ancienne. Nous lui répondons qu'on voit par la même bulle pour quelle raison Pie avait appelé *ancienne* cette opinion : ancienne, parce qu'il l'avait soutenue d'abord ; mais, ayant reconnu la vérité, il s'était rétracté avant d'être pape, ainsi que nous le voyons par sa lettre à Eugène IV.

XXXI. Je ne veux pas omettre ici de répondre à l'auteur du livre intitulé *Table histor. du fr Jean-Baptiste Druillot*, qui dit, en s'appuyant sur le témoignage de Théodoret, que le premier concile de Constantinople, deuxième œcuménique, avait été convoqué sans l'autorisation de saint Damase, pape de ce temps-là. C'est une erreur, puisque saint Damase avait écrit dès auparavant des lettres pressantes à l'empereur Théodose, pour qu'il l'aidât à procurer la réunion d'un concile à Constantinople, pour y faire condamner l'hérésie de Macé-

1. Nos quasi ex synodi auctoritate judicare non convenit.

2. Si romanus episcopus Ecclesiam non audierit, ut ethnicus habendus sit.

donius. C'est ce que nous savons par Théodoret lui-même (lib. V, c. IX), qui rapporte la lettre que les Pères du concile écrivirent à saint Damase, et dans laquelle ils lui disent : « Vous nous avez réunis comme étant vos propres membres, en nous procurant des lettres de l'empereur si dévoué à Dieu [1] » Outre cela, on lit, dans l'action 18 du sixième concile œcuménique : « Le grand empereur Théodose et Damase, si zélés pour la foi, s'opposèrent à Macédonius [2]. » Le même fait a été prouvé par La Bigne et par le cardinal Baronius, qui, à la date de 381 (num. 19), rapporte les mots suivants, tirés d'un manuscrit très-ancien de la bibliothèque de Sainte-Marie-Majeure : « Damase fit confirmer aussi sa sentence rendue contre Macédonius et Eunomius, dans le deuxième saint concile, célébré par ses ordres et en vertu de son autorité [3]. » Baronius (ibid., num. 26) raconte, en outre, que saint Damase avait proposé et résolu, dans une réunion de tous les évêques occidentaux, la condamnation de Macédonius, et que cette sentence, ayant été transmise au concile, fut lue et acceptée par ce dernier.

§ II

Réponse aux objections tirées des conciles de Pise et de Constance.

XXXII. On nous oppose aussi le concile de Pise et celui de Constance, qui a été le complément du premier. Parlons d'abord du concile de Pise. L'Eglise était agitée à cette époque par le schisme de deux Pontifes douteux, Benoît XIII ou Pierre de Luna, et Grégoire XII ou Ange Corrario; aucun des deux ne voulant céder avant que l'autre eût renoncé au pontificat, un concile se rassembla à Pise, en 1409, dans lequel on déposa Benoît et Grégoire. Alexandre V y fut proclamé pape; mais ce ce pape étant mort peu de temps après, on lui substitua

1. Et nos ut propria membra congregasti per litteras Dei amantissimi imperatoris.

2. Maximus Theodosius imperator, et Damasus fidei adamans obstiterunt Macedonio.

3. Sententiam de damnatione Macedonii et Eunomii Damasus confirmari præcepit etiam in sancta secunda synodo, quæ præcepto et auctoritate ejus apud Constantinopolim celebrata est.

Jean XXIII. Cette dernière élection, loin d'éteindre le schisme, ne servit qu'à l'augmenter davantage; les peuples, qui auparavant n'étaient partagés qu'en deux factions, se divisèrent en trois, parce que ce concile ne fut pas regardé comme légitime par plusieurs savants, et spécialement par saint Antonin (3. p. tit. XII. cap. 5. §. 2,), à cause qu'il n'avait pas été convoqué par l'autorité du pape. C'est ce qui a fait dire à Pierre d'Ailli, que les partisans des deux factions de Benoît et de Grégoire continuèrent, chacun de leur côté, à soutenir, avec des raisons probables, leurs partis : *Duæ obedientiæ duorum contendentium probabiliter tenent contrarium.* (*App. Labbeum in ap. conc. Constant.*) Et ce même d'Ailli s'employa pour faire entrer dans le concile de Constance avec les insignes cardinalices Jean Dominique, qui avait reçu cette dignité de Grégoire. Maimbourg avoue aussi dans son histoire du schisme (lib. 6.) que « le sentiment de ceux qui reconnaissaient Benoît était probable, et qu'ainsi l'on pouvait le suivre en sûreté de conscience[1] » A cause de cette probabilité, on accorda à Grégoire, dans le même concile de Constance, les honneurs réservés au pape. Donc le concile de Pise n'a pu être considéré comme œcuménique et légitime, puisqu'il s'était réuni sans l'autorisation du pape. Mais, quand même il eût été œcuménique et légitime, on ne pourrait certainement pas en conclure, ainsi que Maimbourg le prétend, que le concile est supérieur au pape, puisqu'à cette époque, d'après tous les actes du concile, on était entièrement dans l'incertitude de savoir lequel était le pape, de Benoît ou de Grégoire, à cause d'une infinité de doutes de fait et de droit, comme s'expriment les universités de Paris et de Bologne dans leurs décisions uniformes, qu'ils ont publiées : « La question du légitime pape étant insoluble à cause des doutes, tant de droit que de fait, qui subsistent à ce sujet, c'est au concile qu'il appartient d'y pourvoir[2]. » Ainsi, le concile (de

1. Eorum sententiam, qui Benedictum agnoscebant, probabilem fuisse., et ideo viros potuisse illam secura conscientia amplecti.

2. Stante dubio inextricabili papatus, propter dubia facti et juris, provisio spectat ad concilium.

Pise), dans sa sess. 15 du 5 juin, décréta ce qui suit : « Après avoir tout vu et considéré avec soin, le concile prononce la sentence de déposition contre lesdits Grégoire et Benoît, comme se disputant entre eux la papauté, schismatiques et vrais hérétiques[1]. » Donc, le décret du concile ne fait pas opposition à notre sentiment, puisque nous ne parlons que d'un pape catholique et certain.

XXXIII. Passons maintenant au concile de Constance. L'élection d'un nouveau pape faite par le concile de Pise, n'ayant nullement réussi à faire cesser le schisme, un autre concile, autorisé par Jean XXIII, se rassembla à Constance, en 1414, pour soumettre à son jugement les trois papes à la fois, Benoît XIII, Grégoire XII et Jean XXIII; de là cette déclaration que fit le concile dans la session 4 : « Ce saint concile assemblé légitimement dans le Saint-Esprit, formant un concile général représentant l'Eglise, tient son pouvoir immédiatement de Jésus-Christ, et tout homme, quelle que soit sa dignité, même papale, est tenu de lui obéir en ce qui regarde la foi, l'extirpation dudit schisme, et la réforme générale de l'Eglise, dans son chef et dans ses membres[2]. » Maimbourg prétend que le décret de cette quatrième session était conçu en ces termes. Mais le savant Emmanuel Schelstrate, que Noël Alexandre appelle un homme très-éclairé, rejette cette leçon dans son traité *De sensu et auct. decret.*, etc., page 42. Il prétend que le mot *ad fidem* n'existait pas dans le décret, mais qu'il y fut mis par Pierre Crabbe, dans son édition du concile de 1538, puisque ce mot-là n'existait pas dans les éditions plus anciennes de Paris, de Cologne, de Haguenau et de Milan; il admet pourtant que cette particule existait dans les anciens manuscrits du concile. Il dit,

1. Visis et diligenter inspectis omnibus... in prædictos Benedictum et Gregorium, tanquam de papatu colludentes, schismaticos, et veros hæreticos sententiam depositionis pronuntiat.

2. Hæc sancta synodus... in Spiritu sancto congregata legitime, generale concilium faciens, Ecclesiam repræsentans, potestatem a Christo immediate habet; cui quilibet cujuscumque dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in iis quæ pertinent ad fidem, et extirpationem dicti schismatis, et reformationem generalem Ecclesiæ in capite, et in membris.

en outre (pages 41 et 84), que ces mots que nous venons de lire à la fin du décret : « Et la réforme générale de l'Eglise dans son chef et dans ses membres[1], » avaient été proposés par quelques-uns, mais qu'on ne les mit pas, parce que les cardinaux et les envoyés de la France protestèrent ne pas vouloir admettre ce décret, si on ne les en faisait disparaître, et qu'effectivement, ajoute-t-il, on s'abstint de les y mettre. Le Panormitain (Tedeschi) rapporte le fait de la même manière, et on le trouve de même noté dans les trois manuscrits du registre du concile, dont Schelstrate rapporte les propres expressions. On voit aussi que cette clause n'existe pas dans les manuscrits des bibliothèques de Paris, de Vienne, de Rome, de Salerne, ainsi que dans plusieurs autres : le P Roncaglia, dans ses notes sur l'histoire du P Noël, ajoute que cette clause n'existe pas non plus dans neuf manuscrits et neuf éditions de Venise. Maimbourg mentionne quelques manuscrits contraires; mais Schelstrate fait voir que ces manuscrits nė traitent pas de la session quatrième tenue le 30 mars, mais de la session cinquième du 6 avril, et que si cette clause se trouve écrite dans plusieurs éditions imprimées, cela vient de ce que les Pères de Bâle, pour donner de la valeur à leur décret de la supériorité du concile sur le Pape, dont nous parlerons dans la suite, se sont servis de quelques manuscrits peu dignes de foi, d'après Maimbourg lui-même, qui avoue que la collection des Pères de Bâle et les éditions suivantes étaient défectueuses.

XXXIV Après la quatrième session, quelques membres du concile préparèrent le décret pour la cinquième, où l'on fit le décret suivant : « Le concile déclare que quiconque, quelle que soit sa condition, etc., fût-elle même papale, refusera avec opiniâtreté d'obéir aux prescriptions de ce saint concile, et de tout autre concile général légitimement assemblé, sur les matières susdites ou autres qui s'y rapportent, soit actuellement décidées, soit à décider dans la suite, sera puni dûment, etc.[2]. » Ce décret était d'une grande importance, et demandait

1. Et reformationem generalem Ecclesiæ in capite et in membris.
2. Item declarat, quod quicumque cujuscumque conditionis, *etc.*, etiamsi

par cela même une discussion bien approfondie; mais les Pères se contentèrent d'envoyer des députés pour conférer sur ce point avec le cardinal Zabarella, de Florence, qui s'y opposa; mais ce fut en vain, car les députés voulurent absolument, et sans plus d'examen, mettre le décret comme il était déjà formulé. Voici comme cela se trouve noté dans le registre du concile, sur le quatrième manuscrit. « A la suite de la quatrième session, il y eut quelque contestation entre le cardinal de Florence et les députés, et le concile finit par décider que les définitions à dresser seraient renvoyées à une autre session [1] » Lorsque les cardinaux apprirent qu'on voulait mettre dans la session cinquième ces décrets qui avaient été si peu examinés, ils se proposèrent de ne pas y assister; mais ensuite, pour éviter le scandale, et le danger de faire dissoudre le concile, ils y assistèrent, après avoir toutefois protesté avec les envoyés français qu'ils n'y donnaient point leur consentement [2]. C'est ce qu'on lit dans trois manuscrits du concile, comme l'observe Schelstrate (*de sensu*, etc., page 42.)

XXXV Ecoutons ce que dit le vénérable Bellarmin de ces sessions IV et V Il dit (*de Concil.*, lib. II, cap. 19) que, lors de la quatrième et de la cinquième session, le concile n'était pas œcuménique, parce qu'il ne s'y trouva représenté qu'un tiers de l'Eglise, savoir, seulement ceux qui étaient du parti de Jean, les partisans de Grégoire et de Benoît s'étant refusés à s'y rendre. Il dit en outre, qu'à cette époque, il n'y avait pas de pape certain, d'autant plus que Jean, qui avait convoqué le concile, l'avait déjà quitté. Il ajoute qu'on objecterait en vain que si le concile n'était pas œcuménique, il ne pouvait pas

papalis, qui mandatis hujus S. synodi, et cujuscumque alterius concilii generalis legitime congregati, super præmissis, seu ad ea spectantibus, factis, vel faciendis, obedire contumaciter contempserit, debite puniatur, *etc.*

1. Post sessionem fuit per cardinalem Florentinum cum deputatis aliqualiter disputatum, finaliter concilium voluit ex integro dictas definitiones in alia sessione pronuntiari, *etc.*

2. Præmissa per dominos cardinales et oratores regis Franciæ protestatione facta, quod propter scandalum evitandum ad sessionem ibant, non animo consentiendi iis quæ audierunt statui debere.

déposer les trois papes douteux ; car, dit-il, quoique le concile ne puisse définir de nouveaux dogmes de foi sans l'autorisation du Pape, il peut bien cependant, en temps de schisme, pourvoir l'Eglise d'un pasteur, lorsque celui qu'elle a n'est pas certain. Il ajoute que Jean et Grégoire renoncèrent spontanément dans la suite au pontificat, comme on le lit dans les sessions XII et XIV. Et quoique Benoît n'ait jamais voulu renoncer, il n'est pas moins vrai que son successeur Clément VIII céda tous ses droits à Martin V, qui dès lors fut reconnu pape par l'Eglise toute entière.

XXXVI. C'est de cette cinquième session que Maimbourg infère la supériorité absolue du concile sur le pape. Mais nous disons en premier lieu que même en admettant les termes des décrets de cette session, on ne peut en inférer cette supériorité; car le concile a toujours eu l'intention de parler des cas de schisme et de papes douteux ; cela est évident par ce que nous venons de rapporter plus haut : « En ce qui concerne la foi et l'extirpation du schisme [1], » ainsi que les paroles suivantes : « Déclare que quiconque refusera avec opiniâtreté d'obéir aux décisions du saint concile... sur les matières susdites ou autres qui s'y rapportent [2] » Quelles étaient donc ces choses susdites, *præmissis*, si ce n'est l'extirpation du schisme et la déposition des papes douteux ? Du reste, dans la congrégation du deuxième jour de septembre 1417, d'après les actes du concile (ce que Noël Alexandre ne nie pas) les trois nations opposées à celle d'Allemagne, dirent que s'il est question d'un pape régulièrement et canoniquement élu, il ne peut être lié par le concile [3]. Voilà pourquoi dans le décret de la session XLV dressé *conciliairement* par les cinq nations, on statua « que le pape qui serait prochainement institué aurait à réformer l'Eglise dans son chef et dans ses membres [4] » On y dit que la réfor-

1. Quæ pertinent ad fidem, et extirpationem dicti schismatis.
2. Item declarat quod quicumque mandatis S. synodi super præmissis, sive ad ea pertinentibus... obedire contempserit, etc.
3. Papa rite et canonice electus a concilio ligari non posset.
4. Ut Rom. pontifex proxime assumendus Ecclesiam in capite et membris reformet.

mation serait faite par le pape, et non par le concile. Ajoutons que dans le traité que les cardinaux exposèrent au concile, ils proposèrent, entre plusieurs autres propositions, les deux suivantes : « L'Eglise romaine peut avec raison s'appeler le chef de toutes les Eglises. — De même que l'Eglise romaine est appelée le chef de toutes les Eglises, elle l'est aussi du concile général, et même de l'Eglise universelle [1] » Voici la réponse du concile : « Sur ce nom de *chef*, nous l'admettons, mais sans vouloir par là fomenter le schisme, ou toute autre atteinte à la beauté de l'Eglise. Et de même, sur ce mot, *du concile*, nous subdistinguons : cela est vrai de certain concile, surtout quand le concile est assemblé pour extirper une hérésie; mais non quand il s'agit d'étouffer dans l'Eglise romaine un schisme qui a commencé par les cardinaux [2]. » Ajoutons encore qu'on censura la proposition 41 de Wicleff, ainsi conçue : « Il n'est pas de nécessité de salut de croire que l'Eglise romaine est suprême entre les Eglises [3], » en disant que si cela s'entendait des Eglises militantes, le sens en était hérétique, par cette raison : « qu'il est nécessaire qu'il y ait une Eglise suprême dans la charge et le droit d'enseigner et de commander, comme cela est vrai de l'Eglise romaine, où le pape est le chef, etc [4]. » Cette censure fut approuvée par le concile (sess. VIII). Ensuite, dans la constitution de Martin V, approuvée par le concile même dans la dernière session, une des interrogations qu'on devait faire aux hérétiques convertis était celle-ci : « Si N. croit que le pape canoniquement élu (dont le nom propre devait être

1. Romana Ecclesia omnium ecclesiarum caput merito dici potest; romana Ecclesia sicut omnium Ecclesiarum caput dicitur, sic et concilii generalis, imo universalis Ecclesiæ.

2. Nota super verbum *caput*, hoc concedatur; tamen non ad fovendum schisma, aut deformitates. Item nota super verbum *concilii*, subdistinguendum, hoc est verum in aliquo concilio, maxime cum agitur ad hæresim extirpandam; ubi autem agitur de schismate tollendo in romana Ecclesia, quod per cardinales ortum habuit, ibi non habet locum.

3. Non est de necessitate salutis credere romanam Ecclesiam esse supremam inter Ecclesias.

4. Quia necesse est remanere hujusmodi Ecclesiam supremam in officio et auctoritate docendi, et præcipiendi... ut talis est Ecclesia romana, ubi papa caput est, etc.

exprimé selon les temps) est le successeur du bienheureux Pierre, possédant le pouvoir suprême sur l'Eglise de Dieu [1]? » Le pape n'aurait pas l'autorité suprême, si elle était soumise au concile. Eugène IV, dans sa bulle *Moyses*, approuvée par le concile de Florence, tenu en 1439, condamna la proposition des Pères de Bâle, qui affirmaient que le concile de Constance avait déclaré que le concile est supérieur au pape, « dans le mauvais sens où l'entendaient les Pères mêmes de Bâle, comme les faits le prouvent, et qui est contraire à la sainte Ecriture, aux saints Pères et au concile même de Constance [2] » Donc Eugène et le concile de Florence étaient dans la persuasion, que le concile de Constance avait parlé d'un pape douteux.

XXXVII. On peut dire tout cela, en considérant comme valide la session cinquième que nous venons de citer. Mais voyons maintenant les graves défauts qui l'ont viciée. Le premier a été le manque de *délibération*. On y proposa nombre de sentiments sur l'autorité du concile et du pape. Le *premier* était que le concile ne pouvait avoir, en aucun cas, l'autorité sur le pape. Le *second*, qu'il ne pouvait pas même porter de jugement sur un pape douteux ; mais seulement, lorsqu'un pape était notoirement hérétique, le déclarer déchu du pontificat. Saint Antonin dit (p. 3, tit. 23, c. 3, § 3.) qu'en ce cas le « pontife lui semblait déchu de la papauté, en vertu du canon *Audivimus* [3] » Il paraît que cette opinion fut admise dans le concile de Pise, puisque, pour déposer les deux papes douteux Benoît et Grégoire, comme on les a effectivement déposés, on décida de les déclarer avant tout schismatiques. Le *troisième* sentiment était celui du cardinal d'Ailli, qui disait que le pape en temps de schisme devrait se soumettre au jugement du concile. Le *quatrième* était celui du cardinal Zabarella, qui soutenait qu'en temps de schisme, le concile pouvait

1. Utrum credat quod papa canonice electus, qui pro tempore fuerit, ejus nomine proprio expresso, sit successor B. Petri, habent supremam in Ecclesiam Dei potestatem.

2. Juxta pravum ipsorum Basilleensium intellectum, quem facta demonstrant, veluti S. Scripturæ et SS. Patrum, et ipsius Constantiensis concilii sensui contrarium.

3. Videtur (pontifex) a papatu dejectus ex c. *Audivimus*, XXIV, q. I.

bien élire le pape, mais qu'avant de l'élire, il ne pouvait décréter aucune réforme en matière de mœurs, concernant le chef et les membres ; ce fut aussi la protestation que firent les quatre nations, après la session 38, et qui était ainsi conçue : « D'après les saints docteurs, il y a lieu dans l'Eglise à une double union : l'une de ses membres entre eux, et pour celle-ci nous la croyons accomplie ; l'autre des membres avec leur chef, de manière à former un corps entier et parfait, et, pour cette dernière, elle reste à faire : il faut donc la faire avant tout le reste[1]. » Cette opinion, ainsi qu'on le verra, fut la plus goûtée dans le concile de Constance. Enfin, la *cinquième* était de Jean Gerson, qui disait que le pape était toujours et en tout soumis au concile; mais cette opinion n'a jamais été reçue par le concile, puisque dans les décrets il est toujours fait mention du schisme.

XXXVIII. Mais pour en venir au point de la délibération, il est certain que, pour décider une question si embrouillée et partagée en tant d'opinions, des débats longs et multipliés étaient nécessaires ; mais nous avons démontré qu'il en fut tout autrement. En un seul jour, on proposa les décrets de cette cinquième session, et après une courte altercation entre un très-petit nombre d'entre eux, on conclut et on déclara que « pour presque tous les décrets du concile, les décrets résolus par les nations avaient été communiqués aux cardinaux à grand'peine dans un si court espace de temps, qu'il n'avait pas été en leur pouvoir de délibérer suffisamment[2] » Cela est noté dans le quatrième manuscrit des actes du concile, comme on peut le voir dans Schelstrate (*de sensu*, etc., p. 104). C'est aussi un des doutes, que le cardinal d'Ailli, dans son traité *de Eccl. et card. auct.*, part. I, cap. IV, proposa au concile : « Les quatre nations font-elles un concile général, sans le collége des cardi-

1. Duplex secundum sacros doctores est unio in Ecclesia, una membrorum ad invicem, quæ jam creditur esse facta, altera membrorum ad caput, ut constituatur corpus integrum et perfectum, et ista non est facta; igitur primo loco facienda.

2. Pene in omnibus concilii decretis factum est, ut cardinalibus ita arcto et brevi tempore ostensa sint decreta a nationibus conclusa, ut non fuerit in eorum potestate sufficienter deliberare, etc.

naux, et sans que les votes aient été confrontés dans une session commune ? Beaucoup pensent qu'on ne doit pas regarder cela comme une délibération de concile faite conciliairement[1] » C'est pour cela que Jean XXIII ne voulut jamais accéder aux décrets du concile, ainsi qu'il l'écrivit au duc de Berry, comme on peut le voir dans deux manuscrits de la bibliothèque de Saint-Victor : « Quoique dans les conciles on ne doive point faire différence de nations, mais que tous et chacun doivent y dire publiquement leur avis, afin de pouvoir s'instruire les uns les autres ; rien de cela n'a pu se faire à Constance, mais il fut au contraire arrêté que chaque nation y compterait pour une voix[2]. » Ainsi le premier défaut fut le manque de délibération.

XXXIX. Le second défaut fut celui de liberté : car les voix étaient données au milieu du bruit et des menaces, en sorte qu'elles n'étaient pas libres. C'est pour cette raison que trois nations unies au collége des cardinaux protestèrent contre la nation allemande, en disant que la confiance au sujet du concile était ébranlée, les peuples de plus d'un royaume ne lui adhérant point encore fermement, et d'autres menaçant de se détacher de lui, à cause des discordes et des craintes qui y régnaient[3] Voilà ce qu'on lit dans les quatre cahiers des actes du 11 septembre 1417. Les craintes étaient causées par le roi, qui menaçait les cardinaux, parce qu'ils ne voulaient pas élire un pape à sa volonté, ainsi qu'on le voit dans les actes : *His diebus magnus terror et turbatio dicebatur esse in concilio... Causa autem odii regis in eos dicebatur, quod rex volebat habere*

1. An quatuor nationes, excluso cardinalium collegio, faciant concilium generale... non facta in communi sessione collatione votorum ; videtur multis non esse censenda deliberatio concilii conciliariter facta.

2. Licet in conciliis non debeat fieri nationum differentia : sed omnes, et singulos sententiam suam dicere publice oporteat, et unius instructione informentur alii ; hoc tamen Constantiæ non fuerit permissum, quinimo statutum, quamlibet nationem unam vocem habituram.

3. Clerus et populus nonnullorum regnorum nondum solide huic S. concilio adhæserunt, necnon etiam quorumdam qui eidem concilio adhæserunt propter rumores discordiarum, et quasi impressionum, quas in eodem concilio fieri audiunt, fides jam de eodem concilio dicitur vacillare.

papam ad voluntatem suam. Ce fut aussi une autre raison pour laquelle Jean XXIII refusa d'adhérer au concile en ces termes « Tandis que les suffrages doivent être libres dans les conciles, on y a vu se pratiquer bien des ruses et des subornations à l'aide des menaces et des terreurs que l'empereur y faisait circuler [1] » En outre, Eugène IV, dans son apologie contre les Pères de Bâle, dit que, quoique plusieurs d'entre eux eussent réclamé contre les décrets, ils ne purent être entendus, à cause du grand bruit qu'on faisait dans le concile [2]

XL. Le troisième défaut fut le manque d'ordre. Car, dans ce concile, les cardinaux et les évêques ne donnaient pas leurs voix publiquement, ainsi que les canons de l'Eglise l'ordonnent, mais tous, et même les laïques, étaient admis à donner leurs voix en conseil privé, et c'était ainsi que se décidaient les décrets [3]. Et ce fut encore un autre sujet de doute que le cardinal d'Ailli, à l'endroit cité tout-à-l'heure, proposa au concile, concernant sa validité : « Si ces nations, dont chacune comptait pour une seule voix, bien que, parmi ces nations, les unes fussent tout autrement nombreuses que les autres, ce qui paraît contraire, ou du moins étranger à l'ancienne pratique des conciles, ont pu avoir le droit de priver l'Eglise romaine et le Sacré Collége de son propre droit d'avoir voix dans le concile même [4] »

XLI. Un autre défaut fut le manque d'autorité, parce que le concile ne se composa que de la seule obédience du pape Jean,

1. Et licet in conciliis suffragia debeant esse libera, nihilominus multæ extiterunt cavillationes et subornationes per minas et terrores ab imperatore procedentes.

2. Contra decreta de auctoritate conciliorum nonnulli reclamaverunt graviter, qui strepente multitudine superati audiri nequiverunt.

3. Cum in conciliis secundum statuta canonum vis suffragii non competat nisi cardinalibus et episcopis, quorum suffragia requirenda sunt in sessionibus publicis, et non privatis consiliis, nihilominus quicumque ad hujusmodi consilia fuissent admissi, nullo discrimine personarum habito, omnium suffragia etiam laïcorum, subtractis prælatorum suffragiis recepta sint.

4. An dictæ nationes, quæ multis videntur contra vel præter consuetudinem antiquam conciliorum, habuerint auctoritatem... privandi romanum Ecclesiam, et sacrum collegium jure suo, habendi scilicet votum in concilio.

puisque ni Benoît ni Grégoire n'y avaient donné leur consentement. Aussi tous les évêques et docteurs de l'Ecosse et de l'Espagne et de plusieurs autres provinces, qui, à l'époque de la quatrième et de la cinquième session, adhéraient à Grégoire ou à Benoît, refusèrent de considérer le concile comme œcuménique. De sorte, dit le cardinal Bellarmin (*de Concil.* lib. II, cap. 19) qu'à l'époque de ces deux sessions le concile ne pouvait être général, puisqu'il n'y avait que le tiers de l'Eglise, c'est-à-dire le seul parti de Jean, qui y fût représenté. On sait qu'à la vingtième session une congrégation générale ayant eu lieu entre Sigismond, les légats du concile et ceux des princes du parti de Benoît, le 4 février 1416 ; les Pères approuvèrent unanimement les chapitres du concordat, parmi lesquels était la résolution de ne traiter dans le concile aucunes autres affaires que de faire cesser le schisme et de procéder contre Benoît, s'il s'obstinait à ne pas céder. Benoît s'étant effectivement obstiné, on le condamna donc comme hérétique et schismatique. Maintenant, comment peut-on dire que dans cette quatrième et cette cinquième session, le concile, sans avoir l'adhésion des autres obédiences, ait pu faire des décrets de concile œcuménique, et que le pape Martin ait ensuite approuvé ces décrets comme tels? C'est pourquoi Eugène IV, dans l'apologie citée, dit que le concile ne fut général que lorsque Grégoire et Jean eurent consenti à la convocation d'un nouveau concile; et il ajoute : « Ce qui s'est fait jusque-là ne doit donc pas être attribué à l'Eglise entière, mais à ceux-là seulement qui formaient le concile d'une seule obédience [1] » Turrecremata (lib. II, *de Eccl.*, c. 99) fait remarquer que même le parti de Jean ne consentit pas tout entier aux décrets, puisque plusieurs des Pères s'y refusèrent. Le même auteur ajoute qu'on ne peut excuser de témérité ceux qui affirment que la seule obédience de Jean était suffisante pour faire un concile général [2]. Ajoutons que Jean n'y

1. Quod ergo ante illum articulum actum est, universæ Ecclesiæ non debet adscribi, sed eis tantum qui unius tantum obedientiæ synodum faciebant.

2. Nullus dubitat, quod asserere quod sola obedientia Joanni facere concilium universale, esset temerarium.

donna son consentement que sous cette condition expresse, « que le concile serait convoqué à nouveau, de la même manière que si jusque-là il n'avait été ni œcuménique, ni légitimement convoqué[1]. » C'est donc avec cette condition que le concile accepta le consentement de Jean, et qu'il voulut bien permettre que le concile fût convoqué de nouveau par les légats de Grégoire. La même faculté fut donnée aux évêques partisans de Benoît, ainsi que nous le lisons dans deux cahiers manuscrits, et dans les actes de la vingtième session. Par conséquent, ces Pères étaient persuadés que l'autorité du concile serait douteuse, si le concile n'était pas convoqué à la fois par les trois obédiences de Jean, de Grégoire et de Benoît; à moins de cela, ils n'auraient pas admis cette nouvelle convocation, par suite de laquelle étaient mis en doute tous les décrets portés jusque-là.

XLII. Qu'on ne dise pas que Martin V, après son élection au pontificat, confirma, le 21 mars 1418, tous les décrets que le concile avait faits auparavant; car Martin V, dans la session XLV, ne confirma les décrets du concile que de la manière suivante: « Le Pape approuve et ratifie tous et chacun des décrets qui ont été portés conciliairement par le présent concile en matière de foi, mais non ceux qui ont pu l'être sur d'autres objets, ou autrement[2] » Donc Martin V n'approuva, en premier lieu, que les seuls décrets relatifs à la foi, savoir les décrets portés contre Wicleff et Jean Huss, bien différents des décrets des sessions IV et V, qui ne concernaient pas la foi, mais la réforme dans le chef et dans les membres, *in capite et membris*, d'après leurs propres termes. Aussi, Henri de Sponde, évêque français, a-t-il observé que, « pour ce qui était des décrets de la supériorité du concile sur le pape, et du droit qu'il s'attribuait de réformer l'Eglise dans son chef et dans ses membres, Martin V n'a nullement voulu les approuver dans le sens absolu qu'ils présentent, puis-

1. Ut iterum concilium convocaretur, perinde ac si hactenus legitime convocatum non esset, neque œcumenicum fuisset.

2. Omnia et singula decreta in materia FIDEI, per præsens S. concilium... CONCILIARITER facta approbat et ratificat, et non aliter, nec alio modo.

qu'il les jugeait contraires au pouvoir conféré par Jésus-Christ, et en vertu duquel le devoir du chef est de régir les membres, et non de se laisser régir par eux [1] »

XLIII. En outre, Martin V n'approuva que les seuls décrets faits conciliairement, *conciliariter facta*, qui n'étaient certainement pas les décrets cités, entachés qu'ils étaient, comme nous l'avons fait voir, de tant de défauts. Sponde rapporte que Martin V se réserva par ces motifs de répondre dans la dernière session aux députés polonais (qui réclamaient le droit de faire appel au futur concile), pour faire comprendre, par sa réponse, quels étaient les décrets qu'il entendait approuver, et ceux qu'il refusait d'admettre [2] Il est si vrai que Martin n'avait pas l'intention de les approuver, qu'il publia dans la suite une bulle contre les Polonais qui avaient appelé de lui pape au concile, et dans laquelle il dit, « qu'il n'était permis à personne d'appeler du juge suprême, c'est-à-dire du siége apostolique, ou du pontife romain, ou de décliner son jugement dans les matières de foi [3] » Le pape Martin ne pouvait démontrer plus clairement qu'il n'avait jamais eu l'intention de confirmer ces décrets, qui portaient préjudice à son autorité. Donc Maimbourg se trompe, quand il dit de ce pape qu'il les a confirmés. Et ce qui le prouve plus amplement encore, c'est que Jean Gerson, dans sa dissertation sur l'autorité du concile, fait tous ses efforts pour prouver que la bulle de Martin n'était pas valide, par le motif qu'elle était contraire aux décrets du concile. En outre, dans la bulle d'approbation du concile qu'on lit dans la session XLV, et que le concile approuva, Martin V déclara expressément que « le pape

1. Decreta de auctoritate concilii in pontificem, et de potestate reformandi Ecclesiam, tam in capite quam in membris, absolute ut sonare videntur sumpta, nullo modo Martinus approbare voluit, utpote contraria existimata collatæ a Christo Domino potestati, qua caput debet membra regere, non regi a membris. (Ad annum 1414.)

2. Putamus nunciorum Poloniæ petitionem de industria Martini ad ultimam sessionem reservatam, ut ea occasione significaret, quæ concilii decreta ipse probaret, quæ non.

3. Nulli fas est a supremo judice, videlicet apostolica sede, seu romano pontifice appellare, aut illius judicium in causis fidei declinare.

possède dans l'Eglise le pouvoir suprême [1] » Dans la congrégation du concile, tenue le 11 septembre 1417, on décida que « le pape régulièrement et canoniquement élu ne pouvait être lié par le concile [2] » Dans toutes les autres approbations du concile de Constance, que Noël Alexandre dit avoir été faites par Eugène IV et par Pie II, ces deux papes déclarèrent qu'ils n'avaient d'autre intention que d'approuver ce qui avait été approuvé par les pontifes leurs prédécesseurs : ils s'en tenaient donc à l'approbation donnée par Martin V. De plus, nous savons que le même pape Eugène, de concert avec le concile de Florence, condamna comme scandaleuses et impies les déclarations du concile de Bâle, faites pour confirmer les décrets du concile de Constance touchant la supériorité des conciles. Eugène déclara plusieurs fois dans la suite (comme nous le dirons dans le § suivant) qu'il n'avait jamais voulu confirmer d'autres décrets que ceux qui concernaient l'hérésie et la paix entre les princes, mais non ceux qui intéressaient l'autorité du pape. Voici en quels termes Eugène écrivit à François Foscarène, doge de Venise (Rainaldi, ann. 1433, n. 19) : « Nous aurions plutôt quitté la vie, que de consentir à ce que la dignité pontificale fût soumise au concile contrairement à toutes les règles canoniques [3] » Pie II, en parlant des conciles, dans sa constitution, dit, en termes solennels : « Nous n'avons trouvé nulle part qu'un concile ait été valable sans l'autorisation du pontife romain, supposé qu'il y en ait dont la légitimité ne soit pas douteuse, attendu que le corps de l'Eglise n'est pas sans sa tête, et que toute vertu découle de la tête dans les membres [4] »

§ III.

Réponse à l'objection tirée du concile de Bâle.

XLIV Nos adversaires nous opposent encore le concile de

1. Papam supremam in Ecclesia habere potestatem.
2. Papa rite et canonice electus a concilio ligari non posset.
3. Potius vitam posuissemus, quam voluissemus, ut pontificalis dignitas submitteretur concilio contra omnes canonicas sanctiones.
4. Inter quæ nullum invenimus fuisse ratum, quod, stante romano indubitato præsule, absque ipsius auctoritate convenerit, quia non est corpus Ecclesiæ sine capite, et omnis ex capite diffluit in membra potestas.

Bâle, commencé en 1432 (*a*), dans lequel il fut dit, à la deuxième session : « Cette vérité, que le pouvoir du concile général, représentant l'Eglise universelle, est au-dessus du pape, comme l'a déclaré le concile de Constance et comme le déclare en ce moment celui-ci de Bâle, est une vérité de foi catholique [1]. » Il y a bien des remarques à faire sur ce décret. 1° Rainaldi raconte, sous la date de l'an 1431 (num. 31), qu'Eugène IV, après avoir convoqué le concile de Bâle et y avoir envoyé comme légat le cardinal Césarini, écrivit à celui-ci, pour de justes raisons, et avant que la première session fût terminée, afin de dissoudre le concile de Bâle et de le transférer à Bologne. Mais Césarini, de concert avec quelques autres évêques, refusa d'obéir, de sorte qu'Eugène se vit forcé de révoquer le concile par une bulle formelle et de le déclarer dissous ; mais les Pères de Bâle ne cessèrent pas pour cela de s'assembler et de faire des décrets. 2° Le cardinal Turrecremata (lib. II, cap. 100) dit de son côté que cette deuxième session ne fut tenue que par huit seuls évêques, et que leurs décrets furent « l'effet de la rage de quelques-uns contre le siége apostolique [2]. » 3° A cette époque, le concile avait déjà été révoqué et dissous par Eugène, de sorte que plusieurs Pères ne voulurent plus assister aux sessions suivantes ; et bientôt, quittant le concile, ils se réunirent à Eugène. 4° Il est certain qu'un concile ne peut définir que les choses pour la décision desquelles il a été convoqué ; et c'est pour cette raison que Léon I[er] déclara nuls les décrets du premier concile de Constantinople, portés contre l'autorité du patriarche d'Alexandrie (*b*) ; et que le pape St-Gelase, bien que le concile de

1. Veritas de potestate concilii generalis universam Ecclesiam repræsentantis, supra papam declarata per Constantiense et hoc Basileense generalia concilia, est veritas fidei catholicæ.

2. Ad furorem quorumdam hostium apostolicæ sedis.

a) Il faut lire plutôt 1431 ; seulement la deuxième session n'eut lieu qu'en 1432. (*Note de l'éditeur*).

b) On sait que le premier concile œcuménique de Constantinople se tint du temps du pape Damase, et celui de Chalcédoine du temps de saint Léon. Celui-ci annula seulement le vingt-huitième canon du concile de Chalcédoine, qui attribuait au siége de Constantinople le premier rang après celui de

Chalcédoine eût été légitime, n'approuva que les décrets pour lesquels le Saint-Siége avait envoyé ses légats [1] On doit dire la même chose du concile de Bâle : il fut convoqué pour s'occuper de la conversion des Bohémiens, pour cimenter l'union de l'Eglise grecque avec la latine, et pour travailler à la réforme des mœurs, mais non pas pour décider la question de l'autorité du pape. Malgré tout cela, les Pères de Bâle, dans la trente-troisième session, se portèrent à une telle audace, qu'Eugène IV ayant transféré le concile à Ferrare en 1437, ils le déposèrent, le déclarèrent hérétique, et lui substituèrent Amédée, duc de Savoie, sous le nom de Félix. Mais cela se fit contre l'avis commun de presque tous les évêques, car voici ce que dit Sponde à la date de l'an 1431 : « Lorsqu'ils mirent Eugène en jugement, ils étaient à peine trente présents, et, pour le déposer, ils n'étaient que sept évêques [2]. » Félix fut si persuadé dans la suite de la nullité de son élection, qu'il se désista entre les mains de Nicolas V, successeur d'Eugène, de toutes ses prétentions à la papauté[3].

XLV Cela n'empêche pas Louis-Ellies Dupin d'attribuer le nom de concile œcuménique à ce congrès désordonné, en disant qu'il fut approuvé en tout par Nicolas V. Mais quoique la convocation du concile de Bâle eût été faite, ainsi que nous l'avons dit, par Eugène IV, il ne s'y trouva dans les commencements qu'un si petit nombre de Pères, qu'on ne peut dire qu'il représentât alors l'Eglise, puisque dans la seconde et la troisième ses-

Rome; quant aux canons du premier concile de Constantinople, il se contenta de dire du troisième qu'il n'avait point été reçu par l'Eglise romaine.
(*Note de l'éditeur.*)

1. Alia autem quæ S. sedes apostolica gerenda nullatenus delegavit... nullatenus approbavit.

2. Cum judicium in Eugenium intentarunt, vix triginta adfuerunt, et in ejus depositionem septem tantum episcopi.

3. Amédée était un prince vertueux, et qui pour ne vivre qu'en Dieu, avait renoncé à tous ses états, et s'était retiré dans une solitude. Lorsque les Pères de Bâle l'eurent élu pape, il refusa pendant longtemps d'accepter le pontificat. Enfin, craignant d'offenser Dieu, s'il n'acceptait point, ainsi qu'on le lui disait, il s'y soumit. Cependant, aussitôt qu'il s'aperçut que son élection n'était pas légitime, il y renonça de bon gré.

sion où se fit l'injuste définition que nous venons de rapporter on ne compta pas plus de sept ou huit évêques, ainsi qu'on le voit par la réponse du concile lui-même faite en 1440, où il est dit : « Comme il ne se trouvait faire partie du concile, au moment de sa prétendue dissolution, pas plus de quatorze prélats, et qu'il n'y eut à prendre part à la délibération pas même la moitié de ce nombre, etc.[1]. » Et quoique dans la session XVIII, où le nombre des prélats s'était accru, on ait renouvelé les décrets de la deuxième session, le cardinal Turrecremata n'a pas moins été en droit d'affirmer (*in resp. ad Basileens. habita. in conc. Florent.*), que, dans cette dix-huitième session, tous les Pères ne donnèrent pas leur consentement ; mais que les uns protestèrent, d'autres donnèrent leur consentement, ou comme simples particuliers, ou plutôt pour céder à la violence, d'autres enfin refusèrent de se présenter, parce que les décrets n'étaient pas portés par les évêques seuls, ainsi qu'il le fallait, mais par « une foule de gens dont la valeur était insignifiante et l'autorité nulle[2]. » Tout cela se trouve confirmé par le discours du cardinal d'Arles, dont fait mention Enéas Sylvius (*in actibus Basileens.*) : ce cardinal, qui était le principal champion de la supériorité du concile sur le pape, se plaignit beaucoup dans ce discours de ce désaccord des prélats, et il crut devoir en conséquence attribuer les décrets en question plutôt aux suffrages du clergé inférieur qu'aux votes des évêques, en disant : « Je crois que c'est Dieu qui a fait que la décision soit venue cette fois-ci des inférieurs[3] » Louis Muratori (tom. 2, *in suis anecdotis*) rapporte que le même Enéas Sylvius, dans un de ses discours faits l'an 1452, s'exprima en ces termes, au sujet des décrets précités : « Nous avons vu à Bâle les affaires du monde entier jugées par des marmitons et des palefreniers mêlés aux évêques[4] »

1. Cum tempore primæ dissolutionis prætensæ pauci prælati essent in concilio, non numerum quatuordecim excedentes, neque medietas numeri suppositorum in concilio haberetur, quæ præmissis actibus interfuit, etc.

2. Multitudinem populi parvi pretii, et nullius auctoritatis.

3. Opus Dei hac vice fuisse autumo, ut inferiores ad decidendum reciperentur.

1. Inter episcopos vidimus in Basilea coquos, et stabularios orbis negotia judicantes.

XLVI. Et d'ailleurs, dans le concile de Bâle, les voix ne furent pas données librement, ainsi que le témoignait le cardinal Turrecremata, et comme l'affirmait Eugène IV, dans sa bulle de 1431, adressée à l'archevêque de Cologne (*a*) : « La plupart ont cédé à la contrainte, et par conséquent ne peuvent donner à l'assemblée la force ou l'autorité d'un concile général, puisque leurs délibérations ne sont pas libres, vu l'état d'assujettissement où les retiennent ceux qui les ont forcés[1] » Saint Antonin et saint Jean Capistran ont appelé ce synode de Bâle « un conciliabule sans autorité, une synagogue de Satan, une assemblée toute profane et excommuniée, et une caverne de basilics[2] » Le concile de Florence, dans sa session de 1439, condamna les déclarations de Bâle comme scandaleuses et impies[3] Enfin le concile de Latran V, dans sa onzième session, et Léon X, dans sa bulle d'approbation de ce concile, appellent le synode de Bâle : « un conciliabule schismatique, séditieux et dépourvu de toute autorité[4] »

XLVII. Et qu'on ne nous objecte pas qu'Eugène, par sa constitution *Dudum*, révoqua les premières en déclarant que le même concile avait été commencé et continué légitimement ; car le cardinal Turrecremata (lib. II, c. 100) répond qu'Eugène ne fit cette révocation que par crainte, puisque ce malheureux pontife était malade et se trouvait assiégé dans sa maison même, hors de Rome qui était au pouvoir de ses ennemis ; de plus il était menacé d'être abandonné de tout le monde et même de ses cardinaux, au grand scandale de l'Eglise. Ainsi cette révocation ne fut pas libre, puisqu'elle se fit sous l'impression de la crainte. Il est à remarquer que, bien que les légats d'Eugène eussent signé (dans la sess. XVII) le décret de la supériorité du concile sur

1. Plerique accedere sunt coacti, in quibus nec vis, nec potestas concilii generalis consistit, quorum deliberationes minime sunt liberæ, cum ab eorum, qui compulerunt, voluntate dependeant.

2. Conciliabulum viribus cassum, et synagogam satanæ, synodum prophanam, excommunicatam, et basiliscorum speluncam.

3. Tanquam impias, scandalosas, *etc.*, damnat, reprobatque.

4. Conciliabulum schismaticum, seditiosum, et nullius prorsus auctoritatis.

a) Conc. Labb., t. XII, col. 931-932.

le pape, ils protestèrent néanmoins qu'ils signaient en leur propre nom, *nomine proprio*, et non comme légats du pape. Au reste, bien qu'Eugène eût déclaré légitime le concile pour éviter le schisme, il ne confirma jamais les décrets faits contre l'autorité pontificale. Autre chose est la légitimité d'un concile, autre chose est la légitimité de tous ses décrets. Les conciles de Constantinople, de Chalcédoine et de Constance furent légitimes, mais tous leurs décrets n'ont pas été approuvés pour cela par les papes Léon, Damase (*a*), Grégoire et Martin V Eugène, dans sa constitution *Dudum* déclara valables les seuls décrets qui se rapportaient « à l'extirpation des hérésies, à la paix entre les princes et les peuples chrétiens, et à la réforme des mœurs[2]. » Il le déclara plus expressément dans sa lettre (L. XVII, p. 201), « où il dit « qu'on ne doit nullement s'occuper d'autres matières que de celles qu'il avait désignées[2]. » De plus, dans cette bulle *Dudum*, il apposa la condition expresse « qu'il fallait avant tout faire entièrement disparaître tout ce qui avait été fait au préjudice de son autorité[3] » Mais les prélats de Bâle n'ayant pas rempli cette condition, Eugène ne voulut pas approuver leurs décrets, ainsi qu'il le déclara dans le concile de Florence : « Nous avons approuvé la continuation du concile, mais non pourtant tous ses décrets[4]. » Ensuite il publia sa constitution *Moyses*, où il déclare impies ces propositions qui étaient « dans le sens pervers des Pères de Bâle[5] » Nos adversaires disent que cette bulle *Moyses* fut abolie dans la suite par Nicolas V ; cela n'est pas, puisque dans les lettres de Nicolas (comme on peut le voir dans Noël Alexandre) on ne trouve que la confirmation des censures et des collations des bénéfices faites par les Pères de

1. Ad extirpationem hæresum, ad pacem inter principes, et populos christianos, et ad morum reformationem (*b*).

2. Et nullatenus ad alias causas, quam ad præmissas converti debeant.

3. Ut omnia et singula contra auctoritatem nostram facta prius omnino tollantur.

4. Nos quidem progressum concilii approbavimus, non tamen ejus decreta.

5. Juxta pravum Basileensium intellectum.

a). Le texte italien porte *Pelagio* (*Note de l'éditeur.*)

b). Labb. *Conc.*, t. XII, col. 945. (*Note de l'éditeur.*)

Bâle; ainsi qu'une amnistie générale de tout ce qui s'était passé. Ensuite, quoiqu'il ait révoqué la bulle *Moyses*, quant aux peines qui s'y trouvaient décrétées contre les Pères du concile de Bâle, il protesta néanmoins qu'il ne le faisait qu'à la condition expresse que « tout ce qui avait été écrit, statué, fait ou promulgué de part et d'autre, fût considéré comme non avenu, quand même cela aurait eu pour objet l'Eglise universelle et l'autorité des conciles [1] » (*Edit. Veneta concil.* t. XIX, col. 56.) Il n'est donc pas vrai que Nicolas V ait confirmé l'autorité du concile; il est évident qu'il l'a plutôt abrogée. Moyennant cette condition, le pape donna ensuite le diplôme de concorde: *Tanto nos pacem et tranquillitatem*, etc.

XLVIII. Noël Alexandre dit que le concile de Bâle a été légitime, et qu'il a été reçu jusqu'à la vingt-cinquième session; mais nous ne savons quel compte on doit tenir de ce concile et de ces sessions, tenues par très-peu de monde, savoir, par le cardinal de Saint-Ange, cinq ou sept évêques seuls et quelques clercs d'après Enéas Sylvius, malgré l'opposition qu'y firent plusieurs évêques : d'autant plus que dans ce concile on agit par haine contre Eugène, comme le rapporte dans sa bulle de rétractation Enéas Sylvius, témoin oculaire, lorsqu'il prit la tiare sous le nom de Pie II : » Les cardinaux, y dit-il, qui vinrent à Bâle ne songèrent qu'à faire affront à Eugène, contre qui ils nourrissaient des inimitiés personnelles [2]. » Nous savons en outre que tout s'y fit sans liberté, mais par violence et par menaces, ainsi qu'Eugène l'écrivit dans sa bulle de 1431, à la suite de la session première, à l'archevêque de Cologne, ainsi que nous en avons fait la remarque au numéro précédent. Pie II (lib. 1, *de gestis Basil.*) raconte que le cardinal de Palerme et l'archevêque de Milan ayant voulu s'opposer au décret des Pères de Bâle, le patriarche d'Aquilée les menaça de la mort, en sorte

1. Ut omnia hinc inde conscripta, statuta, facta, promulgata, abroganda essent, etiamsi universalem Ecclesiam, et auctoritatem conciliorum concernant.

2. Cardinales qui Basileam venerunt, ob privatas inimicitias Eugenio notam inurere voluerunt.

qu'ils se levèrent sur leurs pieds en s'écriant : « On nous ôte notre liberté[1] » Par suite de cela, comme l'atteste Enéas Sylvius, les cardinaux jusque là contraires à Eugène « revinrent tous à lui, à partir de ce moment, et lui demandèrent pardon de leur conduite[2] Tout cela eut lieu sans doute avant la session XXV, puisque, après cette session, tous étaient passés du côté d'Eugène. Pie II dit à ce sujet : « Nous avons reconnu notre erreur, nous sommes venus à Rome, nous avons rejeté la doctrine de ceux de Bâle, nous nous sommes réconciliés à l'Eglise romaine[3] » Enfin Eugène IV, dans sa bulle *Moyses* qu'approuva publiquement le concile de Florence dans sa session VI, ou comme disent d'autres, dans la XXVIe (*a*), prononça la condamnation des propositions adoptées par les Pères de Bâle contre l'autorité papale, comme contraires au sens des saintes Ecritures et des saints Pères, et du concile de Constance lui-même, et par conséquent comme impies et scandaleuses, etc.[4]. Or, presque tous les cardinaux et les évèques qui avaient assisté au concile de Bâle, assistèrent à ce concile, où dans la XVIIIe session, lorsqu'on en vint avec les Grecs à la question de l'autorité du pape, le Père Jean de Montenero dit, en s'élevant contre Marc, archevêque d'Ephèse, que l'unique fondement et le seul soutien de toutes les églises chrétiennes, c'est l'Eglise romaine, attendu qu'elle est une sauvegarde de la pureté de la foi, et qu'elle ferme la bouche à tout hérétique qui voudrait faire prévaloir l'iniquité[5] » Tout le concile approuva ces paroles. Saint Bernardin de Sienne

1. Libertas nobis eripitur.
2. Cuncti postea ad eum redierunt, et veniam errati petierunt.
3. Recognovimus errorem nostrum, venimus Romam, Basileensium dogma rejecimus, reconciliati Ecclesiæ Romanæ.
4. Propositiones juxta pravum Basileensium intellectum, velut sacrarum Scripturarum, et SS. Patrum, et ipsius Constantiensis concilii sensui contrarium : tanquam impias, scandalosas, etc. ipso sacro approbante concilio damnamus et reprobamus.
5. Unicum fulcimentum, ac fundamentum omnibus christianorum ecclesiis est Romana Ecclesia, quippe quæ germanam habet pietatem, et obstruit omne os hæreticum loquens in excelso iniquitatem.
a). Labbe n'en compte que 25 en tout ; mais la 25e ayant eu lieu le 24 mars, et la bulle *Moyses* ayant pour date *pridie nonas septembris*, cette bulle, publiée *in sessione publica synodali solenniter* (Labb., t. XIII, col 1190), l'a donc été dans une session postérieure à la 25e (*Note de l'éditeur*).

prêcha du haut de la chaire la même doctrine, avec un prodige de plus, ce qu'ont attesté Surius, Wading et Bernin (tom. IV, sess. XV, c. VI) : car, bien que ce saint ignorât tout à fait la langue grecque, il débita avec facilité un long sermon en grec à la louange de la foi de l'Eglise romaine ; de sorte que les Grecs en furent tellement frappés, qu'ils n'hésitèrent plus à se réunir à l'Eglise romaine. Cependant il restait à résoudre cette difficulté : Le pape avait-il eu le droit, en sa qualité de souverain-pontife, d'ajouter au symbole le mot *filioque*[1] ? Les Grecs le contestèrent d'abord, mais le Père de Montenero démontra que le pape, comme vicaire de Jésus-Christ et docteur de l'Eglise, avait bien pu décider la chose. C'est pourquoi, en juillet 1439, on dressa la constitution *Lætentur cœli*, dans laquelle il est dit du pontife romain, « que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui a donné le plein pouvoir de régir et de gouverner l'Eglise universelle[2], etc. » En outre, nous savons que, dans les propositions de concorde entre Nicolas V et les Pères de Bâle, ainsi qu'on le voit dans le tome XIII des Conciles de l'édition de Labbe, page 1130, il est dit : « que tout ce qui avait été écrit, statué, fait et promulgué de part et d'autre, devait être considéré comme non avenu, quand même cela concernerait l'autorité des conciles[3] Nous savons aussi que Charles VII, roi de France, dans sa légation à Eugène, non-seulement le reconnut pour vrai pape, mais qu'il rejeta de plus les décrets de Bâle et confessa que le pape est supérieur au concile. L'évêque de Meaux, ambassadeur de Charles, dit, dans la XXIX[e] session du concile de Florence, que le roi faisait cette déclaration « d'après l'avis des prélats et des autres prudhommes du royaume[4] » Ensuite, le roi (*a*) accepta le concile de Latran V, et notamment la session dixième, dans laquelle il est

1. An licuerit papæ ut summo pontifici adjicere symbolo verbum FILIOQUE?
2. Regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a D. N. Jesu Christo plenam potestatem esse traditam, etc.
3. Omnia hinc inde conscripta, statuta, promulgata abroganda esse, etiamsi auctoritatem conciliorum concernant.
4. Ex consulto prælatorum, et aliorum multorum sapientum regni sui.
a) Il ne peut être ici question que du roi François I[er]; Charles VII était mort depuis plus de cinquante ans. (*Note de l'éditeur.*)

dit : « Que le pontife romain éventuellement établi a seul autorité et plein pouvoir sur tous les conciles[1]. » Enfin les Pères de Bâle eux-mêmes se soumirent tous à Nicolas V, ainsi que sa bulle nous l'atteste (*a*).

§ IV.

Réponse aux autres arguments recueillis par Noël Alexandre, dans son *Histoire ecclésiastique*, et par lesquels nos adversaires prétendent prouver que le concile est supérieur au pape.

XLIX. Il ne sera pas inutile de rapporter ici en dernier lieu les arguments que le P Noël Alexandre a recueillis dans son *Histoire ecclésiastique* (tom. XIX, al. IX, diss. 4, sur le décr. du conc. de Constance, § II et IV), pour faire voir la faiblesse des fondements sur lesquels s'appuient nos adversaires. Les réponses sont si évidentes, que chacun pourrait se charger de cette tâche. C'est pourquoi je ne serai pas long, car de tels arguments ne demandent pas de longues réponses.

L. Noël Alexandre produit en premier lieu plusieurs textes de l'Ecriture comme contraires à notre opinion. En voici un : « Là où se trouvent deux ou trois personnes assemblées en mon nom, je m'y trouve au milieu d'elles[2]. » A quoi il ajoute l'interprétation qu'en donna le pape saint Célestin Ier, dans sa lettre aux Pères du concile d'Ephèse, où le saint Pontife dit, en citant ce passage : « Si le Saint-Esprit n'est pas absent d'une réunion si peu nombreuse, à combien plus forte raison devons-nous croire qu'il ne l'est pas dans une assemblée de saints aussi nombreuse que la vôtre[3] ! » Noël Alexandre tire de là cette conséquence, qu'il n'est pas nécessaire de soumettre les conciles au pape, puisque Dieu fait connaître suffisamment la vérité aux évêques assemblés en concile. Si cet argument

1. Solum romanum pontificem pro tempore existentem auctoritatem super omnia concilia plenamque potestatem habere, etc.

2. Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum (*Matth.*, XVIII, 20).

3. Si nec huic tam brevi numero Spiritus Sanctus deest, quanto magis eum interesse credimus, quando in unum convenit tanta turba sanctorum!

a). Il y a ici interversion de l'ordre chronologique. Nicolas V était contemporain de Charles VII. (*Note de l'éditeur.*)

était valable, il prouverait que non-seulement les conciles généraux, mais aussi les provinciaux et les diocésains, quoique séparés du pape, seraient infaillibles. Mais venons à la réponse directe. Il est hors de doute que le Saint-Esprit assiste les conciles généraux, comme le dit saint Célestin; mais les conciles légitimes, c'est-à-dire unis à leur chef, le Souverain-Pontife : autrement les évêques sans le pape, quel que soit leur nombre, ne seront pas autre chose qu'un corps mutilé, c'est-à-dire sans tête, et, par conséquent, ne pourront avoir une autorité irréfragable. Noël Alexandre lui-même (tome XIX, page 744 de sa 1re édition) n'hésite pas à dire, en parlant du pape, que, dans les conciles, « tout se décide par son autorité [1] » Et il ajoute, à la page 775 : « C'est au Souverain-Pontife qu'il appartient de déclarer si tels conciles sont œcuméniques, et s'ils réunissent bien les conditions qu'un concile œcuménique doit avoir [2] » A la page 778, il dit qu'il appartient au pape d'approuver ou de réprouver les actes du concile : « C'est par l'effet, dit-il, de la divine Providence et par l'assistance du Saint-Esprit, que les pontifes romains ont toujours approuvé les conciles où tout s'est passé selon les règles, et ont rejeté les autres [3] » C'est donc des conciles approuvés par le pape que parlait Célestin, approbation qui donne à leurs décrets toute leur force et leur autorité. Noël Alexandre allègue, en outre, le texte suivant des Actes (xv, 28) : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous [4] » Par là, dit-il, il est évident que l'autorité des conciles généraux dérive immédiatement de Jésus-Christ. Mais nous avons déjà répondu à cette objection dans ce chapitre même, au § 1er, num. 25. Il allègue de plus ce texte de saint Matthieu : « Si votre frère a péché contre vous, allez lui représenter sa faute entre vous et

1. Eo auctore omnia decernuntur.

2. Summi pontificis est declarare quæ concilia œcumenica sint, et an instructa conditionibus quæ concilii œcumenici rationem constituunt.

3. Dei providentia, et Spiritus Sancti assistentia hactenus effecerunt, ut Romani pontifices bene gesta concilia approbarent, et male gesta rescinderent.

4. Visum est enim Spiritui Sancto, et nobis.

lui... S'il ne vous écoute pas, prenez encore avec vous un ou deux témoins... S'il ne les écoute pas non plus, dites-le à l'Eglise; et s'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain [1] » Nous avons aussi répondu à cela dans ce même chapitre, n° 28. Il allègue encore cet autre texte des Actes : « Les apôtres restés à Jérusalem, ayant appris que Samarie avait reçu la parole de Dieu, y envoyèrent Pierre et Jean [2] » René Benoît conclut de ces paroles que l'Eglise est supérieure au pape. Mais comment peut-on dire que saint Pierre a été envoyé par l'Eglise assemblée, tandis que les Actes ne disent nullement que les apôtres fussent alors réunis en concile pour l'envoyer aux Samaritains, et que d'ailleurs, à cette époque, l'Eglise était dispersée par les persécutions? Hé! quand même les apôtres eussent été assemblés pour cela, comment pourrait-on prouver que saint Pierre alla à Samarie pour obéir au concile, et non pas plutôt pour condescendre au désir de ses amis? Difficilement persuadera-t-on à quelqu'un par un tel texte de croire que le pape est soumis au concile. Noël Alexandre dit pourtant que Grégoire XIII approuva cette interprétation. Mais, comme l'observe un savant écrivain, il n'y a rien qu'on puisse donner en preuve de cette approbation, que la dédicace que fit René à Grégoire du livre où il avait interprété de même ce texte. Passons donc maintement aux arguments recueillis par le P Noël.

LI. 1° Il allègue le décret de saint Victor, frappant d'excommunication les évêques asiatiques, pour avoir refusé de consentir, conformément à ses instructions, à célébrer la Pâque, non le quatorzième jour de la lune, comme sous la loi ancienne, mais le dimanche qui suit ce jour-là ; ce qui n'empêcha pas ces évêques de continuer à suivre leur ancien usage, jusqu'à ce que

1. Si peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum, etc. Si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos... Qui si non audierit eos, dic Ecclesiæ : si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.

2. Cum audissent apostoli qui erant Hierosolymis, quod recepisset Samaria verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Joannem.

le contraire eût été décidé par le concile de Nicée. Nos adversaires infèrent de là (*ex quibus patet*, dit Noël Alexandre) que les évêques asiatiques ne se croyaient point obligés de s'en tenir à la définition du pape, et que c'est pour cela qu'ils ne voulurent pas obéir à saint Victor, qui lui-même ne crut pas devoir persister à les y obliger. Mais la désobéissance et l'insolence de ces évêques ne sauraient prouver que le pape n'a pas même d'autorité sur les églises particulières, ce que les hérétiques sont seuls à prétendre, mais prouvent seulement la charité et la prudence de saint Victor, qui, ayant été prié par les autres évêques et particulièrement par saint Irénée, de suspendre ses rigueurs, se contenta, pour de justes motifs, d'attendre qu'un concile, par la décision qu'il porterait, obligeât ces évêques à revenir de leur erreur. Au reste, Noël Alexandre lui-même, dans sa quatrième dissertation, page 653 de la première édition, admet comme dogme de foi, « que l'évêque de Rome est, de droit divin, le seul pontife de toute l'Eglise, auquel tous les chrétiens sont tenus d'obéir, et qui possède la primauté de pouvoir ; et que, par suite de cette primauté, il appartient aussi à la discipline de l'Eglise universelle, que les causes majeures des églises soient déférées au Siége apostolique ; que, dans les doutes en matière de foi et de discipline, on consulte cet oracle de la religion chrétienne ; qu'on puisse appeler au pontife romain de toutes les parties du monde chrétien, conformément aux canons ; qu'il puisse apporter des tempéraments aux canons eux-mêmes, etc. [1] »

LII. 2° Il rappelle la question agitée entre le pape saint Etienne et saint Cyprien, si l'on devait, ou non, baptiser de nouveau ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques. Il allègue, à ce sujet, plusieurs passages de saint Augustin pour

1. Quod Romanus episcopus unus sit jure divino in Ecclesia pontifex, cui omnes Christiani parere tenentur, et qui potestatis primatum habet. — Ad universalis etiam Ecclesiæ disciplinam pertinere, ut majores Ecclesiæ causæ ad sedem apostolicam referantur, et in fidei ac dubiæ disciplinæ causis consulatur illud christianæ religionis oraculum, ut appellationes ex toto orbe christiano ad Romanum pontificem fieri possint, secundum canones ; ut ipsos canones temperare possit, etc.

démontrer que, malgré la réponse du pape à saint Cyprien, « de ne rien innover, mais de s'en tenir à la tradition [1], » saint Augustin n'en était pas moins d'avis qu'il fallait un concile général pour terminer la question : comme il arriva effectivement, puisque le concile de Nicée, ayant jugé la chose dans le même sens que saint Etienne, ce fut là ce qui mit fin à toute contestation. Nos adversaires concluent de là que saint Augustin croyait le concile supérieur au pape. Mais nous pouvons leur répondre premièrement, que saint Augustin tenait pour certain que le pape est infaillible dans ses définitions, ainsi qu'il s'en est expliqué en plus d'un endroit. Il a dit quelque part : « Comptez les évêques qui se sont succédé à partir du siége même de Pierre, et voyez à qui, dans toute cette suite vénérable, chacun a succédé, et qui chacun a eu pour successeur. Voilà la pierre qui demeure invincible à tous les assauts de l'enfer [2] » Il dit ailleurs, en rapportant un rescrit du pape Zosime : « La foi catholique est si ancienne et si bien fondée, si certaine et si claire dans ces paroles du Siége apostolique, qu'il n'est pas permis à un chrétien de la révoquer en doute [3] » Or, puisque ce saint docteur réputait le pape infaillible, comment voulez-vous qu'il le crût inférieur au concile? On voit plutôt qu'il croyait tout le contraire, par ce qu'il a dit encore dans une autre occasion : « Les rescrits sont venus du Siége apostolique : la cause est finie; plaise à Dieu qu'il en soit enfin de même de l'erreur [4]. »

1. Nihil novandum, nisi quod traditum est.

2. Numerate sacerdotes vel ab ipsa sede Petri, in ordine illo patrum, quis cui successerit, videte. Ipsa est petra, quam non vincunt superbæ inferorum portæ (*In psal. cont. Parm.*).

3. In his verbis apostolicæ sedis tam antiqua atque fundata, certa et clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare christiano (*Epist.* CLVII, n. 23)

4. Inde (a sede apostolica) rescripta venerunt (in causa pelagianorum). Causa finita est : utinam aliquando finiatur error (*a*). (*Serm.* CXXXI, n. 10.)

a). Nous substituons ce texte à cette autre phrase que le saint docteur a prise, sans doute par l'effet d'une distraction, dans quelque controversiste, mais qui exprime au fond la même pensée. *Per papæ rescriptum causa pelagianorum finita est, totoque orbe post ejus damnationem damnati sunt, ac litteris Innocentii tota de hac re dubitatio sublata est.*

LIII. Ensuite, quant à ce que dit saint Augustin de la controverse de saint Cyprien, on voit par le contexte de son livre *de Baptismo*, où il en parle, que le saint docteur n'y traite point, à proprement parler, la question de l'autorité propre aux décisions définitives du pape, mais plutôt celle du fait, savoir, que saint Cyprien ne s'était pas soumis à la réponse du pape, mais qu'il se serait rendu à la décision d'un concile général ; d'autant plus que saint Cyprien, comme l'attestent saint Augustin [1] et saint Jérôme [2], et saint Cyprien lui-même [3], ne jugeait point que cette question intéressât la foi, mais seulement la discipline. De là vient qu'il écrivait, sur ce sujet, aux évêques de son parti : « Ne jugez personne, et ne séparez point de la communion de l'Eglise celui qui aurait une opinion différente [4] » D'ailleurs, saint Augustin nous apprend lui-même que saint Etienne s'abstint aussi pour sa part de porter là-dessus un jugement définitif : « Etienne lui-même, dit-il, frappé de la difficulté que présentait la question, et sentant se remuer en lui les entrailles de sa pieuse charité, fut d'avis qu'il ne fallait pas séparer de l'unité ceux qui pensaient différemment. [5] » Aussi se garda-t-il de taxer d'hérésie le saint évêque de Carthage, mais seulement il menaça d'excommunier les rebaptisés, et c'est pourquoi il se contenta de répondre qu'on ne devait rien innover sur ce point contrairement à la tradition suivie dans les autres églises. Du reste, il nous serait très-difficile d'excuser de toute faute saint Cyprien. Saint Augustin a dit lui-même que « cette faute de Cyprien a dû être effacée par la faux du martyre [6]. » En outre, Baronius, Thomassin et autres, s'étayant de l'autorité de saint Jérôme, affirment que saint Cyprien se soumit dans la suite au jugement de saint Etienne, ce qui est d'autant plus croyable, qu'il avait écrit lui-même que « les hérésies et

1. S. AUGUST., lib. II, *cont. Donat.* ult. — 2. S. HIERON., lib. *adv. Lucif.* — 3. S. CYPR., *Epist.* XXIX et LXXII. — 4. Neminem judicate, aut a jure communionis aliquem, si diversum senserit, amoventes. — 5, Ipse autem (Stephanus) quæstionis difficultate permotus, et sanctis charitatis visceribus præditus, in unitate eis manendum (putavit) qui diversa sentirent.

2. Hanc culpam Cypriani falce martyrii fuisse purgatam (lib. I. *contra Donat.*, c. XVIII).

les schismes n'ont pas d'autre origine, que le refus que font une partie des frères d'obéir à l'évêque seul, qui représente Jésus-Christ en qualité de juge [1] »

LIV 3° Noël Alexandre objecte encore que l'évêque Cécilien, ayant été accusé par les donatistes d'avoir livré les saintes Ecritures, fut absous par le pape Melchiade, dans le concile que ce pape tint à Rome; mais que ses ennemis, ne cessant de réclamer contre le jugement qui l'avait acquitté, saint Augustin dit alors qu'ils pouvaient requérir la convocation d'un concile plénier, où ils feraient valoir leurs raisons. « Eh bien, dit-il, supposons que les évêques assemblés à Rome n'aient pas été de bons juges; restait encore le recours à un concile plénier de l'Eglise universelle, où la cause pût être examinée de nouveau et la sentence des premiers juges cassée, si l'on pouvait les convaincre d'avoir mal jugé [2]. » Mais ici la réponse saute aux yeux : la cause dont il s'agissait n'intéressait point la foi; c'était une pure question de fait, dont la solution dépendait des preuves à produire, ou que Cécilien avait livré, ou qu'il n'avait pas livré les saintes Ecritures; et, par conséquent, si le délit avait été prouvé dans un concile général, rien n'eût empêché dès lors de révoquer la sentence du concile tenu à Rome.

LV 4° Un autre fait qu'objecte Noël Alexandre, c'est celui du prêtre Apiarius, qui, ayant été excommunié par un concile tenu en Afrique, appela de cette sentence au pape Zosime, et en obtint l'envoi en Afrique de l'évêque Faustin, chargé, en qualité de légat *a latere*, de prendre connaissance de l'affaire. Arrivé en Afrique, Apiarius avoua de lui-même son crime, et fut déposé. Après cela, les évêques du synode écrivirent à Célestin, pour le prier de ne plus recevoir les clercs qu'ils avaient excommuniés, et de ne plus admettre leurs appels, ni d'envoyer des légats en

1. Neque enim aliunde hæreses et schismata oborta sunt, quam inde quod non uni sacerdoti, qui vice Christi judicem agit, universa fraternitas obtemperat (S. Cypr., lib. I, *Epist.* III, sub initio).

2. Ecce putemus illos episcopos, qui Romæ judicarunt, non bonos judices fuisse, restabat adhuc plenarium Ecclesiæ universæ concilium, ubi causa posset agitari, ut si male judicasse convicti esset, eorum sententiæ solverentur (August. *Epist. ad Glorium*, CLII, al. XLIII, n. 19).

Afrique, parce qu'aucun synode n'en avait encore fait une règle. Donc, dit Noël Alexandre, ces évêques, parmi lesquels il y avait aussi saint Augustin, étaient dans la persuasion que le pape est soumis aux canons des conciles. Voilà les arguments que Noël Alexandre a recueillis pour prouver l'infériorité du pape par rapport au concile. Nous avons à y répondre que la lettre des évêques (à laquelle nous ne savons si saint Augustin a consenti) ne contenait simplement qu'une prière, et que cette prière était tout à fait impertinente, puisqu'ils prétendaient que le pape devait s'abstenir de faire ce qui n'était pas établi par les conciles, et que Noël Alexandre lui-même convient, dans sa quatrième dissertation, « que le pape peut modérer les canons eux-mêmes [1] »

LVI. Nos adversaires produisent encore une lettre du pape Syrice, où celui-ci avoue qu'il ne peut procéder contre le jugement prononcé par le synode de Capoue. Mais Noël Alexandre lui-même répond à cela, que cet argument prouverait trop [2], puisqu'il s'ensuivrait que le pape est soumis même à de simples conciles particuliers.

LVII. 5° On allègue de plus que, Nestorius ayant été condamné par Célestin Ier, dans le concile de Rome, ce pontife chargea saint Cyrille de l'exécution de cet arrêt, en le constituant son légat *a latere;* mais que Nestorius n'ayant pas voulu obéir au jugement de Célestin, l'empereur Théodose fit convoquer à Ephèse un concile général, qui condamna de nouveau Nestorius. On tire de là cette conséquence que le concile général est le tribunal où se jugent en dernier ressort les affaires concernant la foi. Nous répondons à cela que le concile ne fut pas convoqué par Théodose, mais que ce prince (comme le dit Baronius, an. ccccxxx, n. 61, in fin.) députa vers le pape saint Pétrone, le même qui fut évêque de Bologne, pour le prier d'ordonner la convocation du concile. Le pape y consentit, et destina à cet effet trois légats ; mais ceux-ci, avant d'arriver à Ephèse, trouvèrent que saint Cyrille, qui avait été dès auparavant nommé

1. Ut ipsos canones (pontifex) temperare possit.
2. Probaret nimis.

légat *a latere* par Célestin, avait déjà, comme représentant le pape, assemblé un concile, où la lettre de Célestin ayant été lue, Nestorius venait d'être condamné de nouveau. Les légats étant donc arrivés après, on y fit lecture d'une nouvelle lettre de Célestin, dans laquelle ce pape disait qu'il envoyait les légats pour qu'ils prissent part à ce qui s'y passait, et qu'ils missent à exécution ce qu'il avait statué d'avance [1], faisant voir par là qu'il attendait des Pères du concile l'exécution, et non la révision de la sentence de condamnation portée à Rome. On relut ensuite dans le concile tous les actes déjà faits, qui ne respiraient que soumission au pape et obéissance à ses légats (comme on le voit par ces actes mêmes), et ceux-ci signèrent à leur tour la condamnation en ces termes : « Il n'est douteux pour personne que saint Pierre vit et vivra toujours dans ses successeurs, avec le droit souverain de juger les causes, etc. [2] » Gennade (*de Scriptor. eccles.*, c. LIV) ajoute : « que le pape Célestin dicta les décrets du concile contre Nestorius, et en adressa le modèle aux églises d'Orient et d'Occident [3] » Les Pères, en prononçant la sentence contre Nestorius, s'exprimèrent ainsi, selon Evagre (*Histor.*, lib. I, cap. IV) : « Obéissant, non sans verser des larmes, à la nécessité qui nous est imposée tant par les canons de l'Eglise, que par la lettre de notre Saint-Père et collègue Célestin, évêque de l'Eglise romaine, nous nous décidons enfin à prononcer contre lui cette sentence [4] » De sorte que les Pères, dans leur lettre à saint Célestin, où ils lui donnaient les détails de ce qu'ils avaient fait dans le concile, écrivirent ainsi : « Après avoir pris lecture des rapports de ce qui s'est passé dans la déposition des pélagiens, etc., nous avons jugé, nous aussi, que ce qui avait été décrété par votre piété à leur sujet, devait

1. Ut intersint his quæ aguntur, et quæ a nobis antea statuta sunt exequentes.

2. Nulli dubium est S. Petrum etc., nec non per successores suos hucusque semper vivere, causasque decernere, semper victurum esse.

3. Cœlestinum papam decreta synodi adversus Nestorium dictasse volumenque descriptum ad orientis et occidentis ecclesias dedisse.

4. Tum Ecclesiæ canonibus, tum epistola S. Patris nostri et collegæ Cœlestini episcopi Ecclesiæ romanæ necessario compulsi, idque non sine lacrymis ad hanc severam sententiam contra eum pronuntiandam venimus.

être observé inviolablement [1] » Bossuet, dans son *Discours sur l'histoire universelle*, avoue lui-même que Nestorius fut condamné par Célestin, et que les Pères du concile déposèrent Nestorius en exécution de cette sentence. Après tout cela, nous ne pouvons comprendre comment Noël Alexandre peut en inférer que le concile est le tribunal en dernier ressort; il devrait conclure, au contraire, que le concile est inférieur au pape, et que, dans l'examen de ce qui a été défini par le pape, le concile, en se bornant à un acte non de juridiction, mais de déclaration, exécute ce qui a déjà été défini par le pape même.

LVIII. 6° Nos adversaires disent de plus, que le pape saint Léon, après avoir condamné l'hérésie d'Eutychès, consentit à ce qu'on tînt un second concile à Ephèse, conformément au désir de l'empereur, qui, ajoutait saint Léon, « voulait cette assemblée d'évêques, pour qu'un jugement plus complet pût avoir pour effet d'exterminer l'erreur [2]. » Ainsi, disent-ils, en appuyant sur ces deux mots « un jugement plus complet, » *pleniore judicio*, saint Léon croyait que l'autorité du concile était plus grande que celle du pape. Ils ajoutent de plus, que ce concile ayant fini par n'être qu'un exécrable conciliabule, puisqu'Eutychès y fut absous, et que saint Flavien, qui s'y était opposé, avait été condamné et même maltraité à mort, saint Léon pria Théodose de convoquer un autre concile, « pour faire cesser, ou adoucir du moins les causes de division, en sorte qu'il n'y eût plus ni doutes touchant la foi, ni altercations contraires à la charité [3]. » Noël Alexandre prend de là l'occasion de dire que, si

1. Perlectis commentariis actorum... quæ a tua pietate de ipsis decreta sunt, judicavimus nos, ea solida firmaque permanere debere.

2. Voluit episcopale concilium, ut pleniore judicio omnis possit error aboleri (Lab., *Conc.*, t. IV, col. 34) (*a*).

3. Omnes offensiones aut repellat, aut mitiget, ne aliquid ultra esset in fide dubium, vel in charitate divisum.

a) Le texte italien porte : *Concilio Ephesino, a cui scrisse di poi san Leone : Volui.* C'est *voluit* qu'il fallait mettre, en le rapportant à *imperator* qui précède ce verbe dans la lettre de saint Léon : *Imperator*, y lisons-nous, *haberi voluit episcopale concilium, ut pleniore judicio* (κρισει τελειοτερα est-il dit dans le grec à côté) *omnis*, etc. (*Note de l'éditeur.*

saint Léon n'avait pas regardé le concile général comme le suprême tribunal, il n'aurait pas dit : « en sorte qu'il n'y eût plus de doutes touchant la foi[1], » mais qu'il aurait lui-même annulé tous les actes du brigandage d'Ephèse. Nos adversaires disent, en outre, qu'un nouveau concile ayant été convoqué à Chalcédoine par l'ordre de Marcien, on y examina la lettre de Léon, et qu'ensuite on l'approuva. De là ils concluent que, si les légats du pape n'avaient pas cru que le concile fût le tribunal suprême, ils n'auraient certainement pas permis que le jugement du pape fût soumis à un nouvel examen. Saint Léon, dans sa lettre 63 ou 93 à Théodose, écrivit ces mots : « Ce que le Seigneur avait d'avance défini par notre ministère, il l'a confirmé par l'assentiment irrévocable de tous nos frères[2] » Ainsi, disent-ils, saint Léon lui-même était d'avis que son jugement n'était pas irrévocable, tant qu'il n'avait pas été confirmé par le concile.

LIX. Réfutons ces objections l'une après l'autre. Saint Léon écrivit pour la condamnation d'Eutychès sa célèbre lettre dogmatique à saint Flavien, et l'envoya de plus à tous les évêques catholiques, afin que chacun sût ce qu'il fallait admettre comme de foi. C'est pour cela que les six cents Pères du concile de Chalcédoine, qui fut célébré ensuite, s'écrièrent : « Dieu nous a ménagé un défenseur invincible contre toute erreur, et il a armé de toutes pièces le pape de l'Eglise romaine pour vaincre nos ennemis[3]; » déclarant par là que le pape est l'extirpateur victorieux de toutes les erreurs. Bien plus, quand les Pères du concile voulurent faire une profession de foi différente de celle de saint Léon, les légats réclamèrent, en disant qu'on devait s'en tenir à celle qui avait été prescrite par le pontife, et que, si l'on s'y refusait, ils partiraient sur-le-champ. Voici ce que nous lisons à ce sujet dans les actes de la cinquième session :

1. Ne aliquid ultra esset in fide dubium.
2. Quæ nostro prius ministerio Dominus definierat, universæ fraternitatis irretractabili firmavit assensu.
3. Nobis inexpugnabilem in omni errore propugnatorem Deus providit, et romanæ ecclesiæ papam ad victoriam præparavit.

« Si les Pères, dirent les légats, ne donnent pas leur assentiment à la lettre de l'apostolique et bienheureux pape Léon, faites-nous donner nos lettres de congé. Les évêques s'écrièrent : Nous ne ferons point d'autre définition... Pour nos contradicteurs, qu'ils aillent se promener à Rome... Les juges disent : Ajoutez donc à la définition que, selon le jugement de notre très-saint père Léon, il y a deux natures en Jésus-Christ, etc. [1] » On voit par là que ces expressions de saint Léon : « Pour qu'un jugement plus complet puisse avoir pour effet d'exterminer l'erreur, » *ut pleniori judicio possit error aboleri*, n'avaient d'autre signification que celle-ci, savoir, qu'il fallait que l'erreur fût condamnée de plus par la réprobation générale qu'en feraient les Pères, afin que la définition qu'il avait portée contre elle fût reçue avec plus de tranquillité par les fidèles, et avec moins d'opposition de la part des hérétiques ; ainsi il n'entendait pas dire que le jugement des Pères aurait une plus grande autorité, mais qu'il représenterait un plus grand nombre de voix et de motifs pour apaiser les vaines rumeurs, et pour abattre l'audace des ennemis. Et quant à ces mots : « en sorte qu'il n'y eût plus de doutes touchant la foi, » *ne quid ultra esset in fide dubium*, saint Léon n'entendait pas dire par là que son jugement était douteux, tant que le concile ne l'avait pas approuvé ; mais que ceux qui avaient résisté jusqu'à cette époque au jugement du pontife, se soumettraient plus aisément en voyant l'approbation donnée à ce jugement par le concile. Au reste, le même saint Léon, dans sa lettre aux Pères du concile, dicta la loi à laquelle ils devaient se conformer, en ces termes : « Qu'on ne se permette pas de soutenir ce qu'il n'est pas permis de croire, puisque nos lettres adressées à Flavien ont pleinement et clairement fait voir quelle est, d'après les enseignements évangéliques, la pure et religieuse croyance à tenir touchant le

1. Si non consentiunt epistolæ apostolici et beatissimi viri papæ Leonis, jubete nobis rescriptum dari, ut revertamur. Episcopi clamaverunt : Altera definitio non sit : Qui contradicunt Romam ambulent... Judices dixerunt : Ergo addite definitioni secundum judicium S. Patris Leonis duas esse naturas in Christo, etc. (Sess. v).

mystère de l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ[1] » On voit par là que le pontife était convaincu qu'on ne pouvait plus douter de la vérité du dogme qu'il avait défini. En outre, ce n'est pas le concile, mais c'est saint Léon qui déclara nuls les actes d'Ephèse; car ce pontife le réprouva dans un autre concile d'évêques célébré à Rome, où il ordonna que toute mention de ce conciliabule fût effacée des registres sacrés : « Car ce serait, dit-il à cette occasion, une trop criante injustice de mêler indifféremment aux noms des saints les noms de ceux qui ont persécuté et vexé les innocents[2] » Ainsi, ce concile qui avec l'approbation du pape aurait été œcuménique, fut déclaré nul par cela seul que le pape l'avait réprouvé. Il n'est pas vrai, non plus, que les Pères du concile de Chalcédoine aient prétendu examiner la lettre de saint Léon; mais ce fut ce pontife lui-même qui voulut que l'erreur d'Eutychès fût examinée de nouveau, et non pour que la définition qu'il avait portée acquît plus d'autorité par la décision du concile, mais pour que la vérité fût éclaircie davantage par cet examen. C'est pourquoi l'erreur d'Eutychès et la définition de saint Léon ayant été proposées dans le concile, comme on le voit dans l'action II, Cécropius, évêque de Sébaste, dit ces paroles : « On a mis sur le tapis l'affaire d'Eutychès; or, nous avons reçu à ce sujet la formule à suivre du saint archevêque de Rome, c'est lui que nous suivons, et nous souscrivons tous à sa lettre[3]. » Après lui, les autres évêques signèrent en disant : « Nous disons tous de même; cet exposé suffit, il n'est pas permis d'en faire un autre[4] » Aussitôt que la lettre de saint Léon eut été lue, les Pères s'écrièrent : « C'est là la foi des Pères; c'est là la foi des

1. Non liceat defendi, quod non licet credi, cum secundum evangelicas auctoritates plenissime, et lucidissime per litteras quas ad Flavianum misimus, fuerit declaratum, quæ sit de sacramento incarnationis Domini nostri Jesu Christi pia et sincera confessio.

2. Nam iniquum nimis est eos qui innocentes sua persecutione vexarunt, sanctorum nominibus sine discretione misceri.

3. Emerserunt quæ ad Eutychetem pertinebant, et super his forma data est a S. archiepiscopo romanæ urbis, et sequimur eum, epistolæ omnes subscripsimus.

4. Sufficiunt quæ exposita sunt, alteram expositionem non licet fieri.

apôtres; c'est ainsi que nous croyons; c'est Pierre qui a ainsi parlé par la bouche de Léon[1] » Ensuite l'autorité de Dioscore et celle de saint Léon ayant été mises en parallèle dans le concile, on fit cette proposition aux Pères : « Qui voulez-vous suivre? saint Léon ou Dioscore[2]? » Chacun s'écria : « La foi de Léon est la nôtre, » *ut Leo, sic credimus;* et on dressa de nouveau la profession de foi, conforme, tant aux trois conciles œcuméniques précédents, qu'à tout ce que saint Léon avait exprimé dans sa lettre à saint Flavien. C'est ainsi que l'examen des arguments produits par Noël Alexandre, pour prouver la supériorité du concile n'aboutit qu'à rendre plus évidente la supériorité du pape. Continuons :

LX. 7° Noël Alexandre rapporte que, dans le deuxième concile de Constantinople, on décida le contraire de ce qu'avait répondu le pape Vigile, relativement aux trois chapitres de Théodore, d'Ibas et de Théodoret. De là on tire cette conséquence, que l'autorité du concile est supérieure à celle du pape, puisque le concile condamna les écrits et les auteurs des trois chapitres, contrairement au jugement de Vigile, qui avait condamné les écrits, et non pas les écrivains. Nous répondons d'abord que Vigile, dans ce jugement, suivit le sentiment du concile de Chalcédoine, bien qu'ensuite il se soit rétracté, et qu'à l'égard du concile de Constantinople, il ne le considéra comme œcuménique qu'après l'avoir approuvé comme légitime. C'est ce que nous voyons (comme l'observe aussi Pierre de Marca lui-même) par la constitution qu'il publia depuis, et dans laquelle il ne fit aucune mention de ce concile, faisant bien voir qu'il ne le tenait pas pour légitime. C'est ce qui lui fit dire dans son *Constitutum :* « Nous croyons nécessaire de bien examiner dans tous leurs détails les susdites questions des trois chapitres, et de ne les définir qu'avec prudence et réflexion, et après un mûr examen. » D'après cela il est permis de conjecturer que, dans les premiers jugements que porta Vigile sur

1. Hæc patrum fides; hæc apostolorum fides ; ita credimus... Petrus per Leonem ita locutus est.

2. Quem sequimini ? S. Leonem, aut Dioscorum ?

cette question, il chercha à s'accommoder aux circonstances des temps, pour calmer les troubles d'Orient, comme il le dit dans sa lettre encyclique : « Nous avons cru devoir prendre certaines mesures que nous commandaient les circonstances [1], » pour ne pas allumer davantage le schisme qui agitait malheureusement cette époque. Aussi, dit Pierre de Marca (*de Concord.*, l. III, c. XIII), l'inconstance de Vigile fut appelée prudence par les savants. Ainsi donc, le pape tâcha, par son premier règlement, de calmer les controverses, mais sans avoir l'intention de porter une sentence définitive, comme il le fit dans la suite, en publiant son *Constitutum*, où il condamna tant les écrits que leurs auteurs, ajoutant, dans sa lettre à Eutyque : « Ce que nous devions définir est déjà fait, le Seigneur nous l'ayant révélé par la manifestation de la vérité. » (Orsi, *Histoire ecclés.*, tom. XVIII.) Voilà pourquoi, dans son *Constitutum*, il défendit absolument à qui que ce fût de rien écrire, dire ou enseigner de contraire à ce qu'il y avait statué au sujet des trois chapitres [2] Ainsi, on ne saurait opposer à Vigile qu'il s'est contredit, puisque les premiers jugements qu'il avait portés, ainsi que nous l'avons remarqué, n'étaient pas des définitions positives, comme le fut celle qu'il fit dans son *Constitutum*. Voici de quelle manière s'exprime le pape Pélage, en répondant aux évêques d'Istrie, qui reprochaient à Vigile son inconstance : « Si donc, dans l'affaire des trois chapitres, on tint, tant qu'on chercha la vérité, un langage différent de celui qu'on a tenu ensuite lorsqu'on l'a eue trouvée, quelle justice y a-t-il de reprocher au Siége apostolique comme un crime d'avoir changé de sentiment? Une faute ne consiste pas dans un changement d'opinion, elle est dans une inconstance d'esprit. » Nous savons par la lettre d'Eutyque, évêque de Constantinople, à Vigile, ainsi que par les actes du concile (collat. 1), que les Pères de ce concile ne voulurent pas en venir à l'examen des trois chapitres sans que le pape présidât : « Nous déclarons au

1. Quædam pro tempore medicinaliter existimavimus ordinanda.
2. Statuimus nulli licere contrarium his, quæ præsenti statuimus constituto de tribus capitulis aut conscribere, vel proferre, vel docere.

siége apostolique de votre béatitude que nous accueillons les lettres des prélats du siége apostolique de Rome; et nous demandons, en conséquence, que sous la présidence de votre béatitude, les trois chapitres soient examinés et discutés [1] » Vigile répondit : « Nous approuvons qu'on tienne une conférence sur les trois chapitres, après avoir constitué une assemblée régulière, et qu'on obtienne ainsi un résultat agréable à Dieu [2] » Mais, comme le concile avait voulu définir la question par lui-même, la sentence du concile fut réputée nulle en Afrique, en Illyrie, dans l'Hybernie et dans tout l'Occident, jusqu'à ce qu'enfin elle fût revêtue du consentement du pape, et dès lors seulement ce concile fut tenu pour œcuménique.

LXI. 8° Noël Alexandre objecte de plus que saint Grégoire a dit (lib. I, Ep. 24) en parlant des cinq premiers conciles œcuméniques, que tous, y compris les pontifes, sont obligés de se soumettre à leurs décrets, par la raison que : « comme leurs décrets ont été portés d'un consentement unanime, ce ne serait pas leur ôter leur force, mais se l'ôter à soi-même, que de prétendre délier ce qu'ils ont lié, ou lier ce qu'ils ont délié [3] » Comment notre adversaire peut-il conclure de ces paroles que les conciles sont supérieurs au pape? Qui pourrait nier, ou douter que les pontifes doivent observer les décrets dogmatiques des conciles approuvés par le pape lui-même? Ce sont des vérités que le pape ne peut plus nier dans la suite, puisque c'est par l'autorité même du pape, qu'elles ont été déclarées irrévocables. Du reste, il ne s'agit pas entre nous des conciles autorisés par le Pape, mais bien des conciles séparés de lui; et il s'agit de savoir si un pape certainement légitime, et pur de toute hérésie, est obligé de s'en tenir à leurs canons. Il est bien certain que saint Grégoire n'a pas dit cela; mais il a dit

1. Ad apostolicam sedem V. Beatitudinis manifestum facimus quod... suscipimus et epistolas præsulum romanæ sedis apostolicæ; et ideo petimus præsidente nobis V. Beatitudine de tribus capitulis quæri et conferri.

2. Annuimus ut de tribus capitulis, facto regulari conventu, collatio habeatur, et finis detur placitus Deo.

3. Quia dum universali sunt consensu constituta, se et non illa destruit, quisquis præsumit aut solvere quos ligant, aut religare quos solvunt.

au contraire, que, dans les causes relatives à la foi, la Chaire apostolique, c'est-à dire le pontife romain, est, sans aucun doute, l'autorité qui les définit : « Si quelque constestation, a-t-il dit en effet quelque part, vient à surgir sur une question en matière de foi, dont la solution requière le jugement du Siége apostolique, qu'on s'empresse d'en rédiger le rapport et de le porter à notre connaissance, afin que nous puissions à temps y mettre fin par une sentence qui dissipe tous les doutes [1] » C'est qu'il savait fort bien que ce n'est pas au concile à dicter des lois au pape, mais que c'est au pape à imposer ses lois au concile, comme l'ont reconnu même les Pères du concile de Chalcédoine, dans les termes suivants : « Les Pères admettent avec soumission que le pontife romain leur commande, leur impose des lois et leur dicte une formule de foi [2] »

LXII.-9° On prétend que le sixième concile général examina d'abord la lettre dogmatique de saint Agathon, et que ce ne fut qu'ensuite qu'il l'approuva; par conséquent, dit Noël Alexandre, il est évident que le concile œcuménique est le tribunal suprême. Nous avons déjà répondu plus haut à cet argument, qu'un concile ne peut pas être œcuménique s'il n'a été autorisé par le pape. Mais, à l'égard de ce sixième concile, qui fut le troisième de Constantinople, nous avons déjà démontré plus haut, au numéro 12, que saint Agathon avait ordonné dans sa lettre aux Pères du concile de se conformer à tout ce qu'il avait défini : « Nous avons envoyé des légats, y disait-il, non pour disputer, comme sur des choses incertaines, mais pour vous exposer dans une définition succincte des vérités certaines et immuables. » Notons bien ce dernier mot[3] Il avait même prescrit par avance à ses légats, « de ne point se permettre

1. Si quam contentionem de fidei causa evenire contigerit, cujus dubietas judicio sedis apostolicæ indigeat; relationem ad nostram studeat perducere notionem, quatenus a nobis valeat congrua sine dubio sententia terminari (lib. VII, ep. XXI, v. 32).

2. Imperari sibi a pontifice romano, legesque dari, et fidei formam præscribi patiuntur et parent (*Ex act. conc.*, 1, 3 et 16).

3. Non tamen tanquam de incertis contendere, sed ut certa, atque immutabilia compendiosa definitione proferre.

d'ajouter, de retrancher ou de changer quoi que ce fût, mais d'exposer purement la tradition du Siége apostolique, telle qu'elle avait été établie par les pontifes ses prédécesseurs[1] » C'est en conséquence de ces ordres que les Pères du concile dirent : « Acceptant le contenu de la déclaration qui nous a été adressée par Agathon, et de l'autre qui nous a été faite par le concile de sa dépendance (*a*), nous opinons et croyons de même. C'est Pierre qui nous parlait par la bouche d'Agathon[2]. » Enfin, dans leurs lettres envoyées au pontife, ils s'expriment ainsi : « C'est à vous, comme à l'évêque du premier siége de l'Eglise universelle, à vous qui êtes établi sur le rocher inébranlable de la foi, que nous abandonnons le soin de ce qui reste à faire[3]. » Ainsi donc le concile, loin de se déclarer tribunal suprême, se soumet entièrement au pontife romain. Quant à la condamnation du pape Honorius, qu'on suppose avoir été faite par ce concile même à cause des lettres que ce pape avait écrites à Sergius, nous y répondrons en détail dans le chapitre suivant, au numéro 24.

LXIII. 10° On s'appuie sur le canon 21 du concile général VIII, quatrième de Constantinople, où se trouve le passage suivant : « Si un concile général se trouve assemblé, et qu'il s'y élève une contestation au sujet de la sainte Eglise romaine, on proposera la question avec respect, et on recevra la décision, ou l'on donnera son avis, sans s'élever avec insolence contre les souverains-

1. Ut nihil profecto præsumant augere, minuere, vel mutare ; sed traditionem hujus apostolicæ sedis, ut a prædecessoribus pontificibus instituta est, sinceriter enarrare.

2. Et nos notionem accipientes suggestionis directæ ab Agathone, et alterius suggestionis, quæ facta est a subjacente ei concilio, sic sapimus et credimus... per Agathonem Petrus loquebatur.

3. Itaque tibi ut primæ sedis antistiti universalis Ecclesiæ quid operandum sit, relinquimus, stanti super firmam fidei petram.

a). Le texte de l'édition italienne porte : *Alterius suggestionis, quæ facta est a subjacente ei concilio* (Si notino queste parole : *a subjacente ei concilio.* Il s'agit ici uniquement du concile des provinces d'Italie tenu à Rome, et qui avait envoyé, par ses propres députés, sa lettre synodale au concile général tenu à Constantinople, concurremment avec la lettre et les légats du pape Agathon. (*Note de l'éditeur*).

pontifes de Rome[1] » Donc, ajoute-t-on, si les conciles peuvent juger le pape, le pape leur est inférieur. Il est certain, leur répondons-nous, que le concile peut se faire juge du pape dans quelques circonstances ; mais dans quelles ? C'est lorsque le pape est hérétique déclaré, ou lorsqu'il est douteux, ainsi que l'on fit dans les conciles de Pise et de Constance. Mais, hors ces deux cas, le concile n'a aucune autorité sur les papes ; au contraire, il est obligé d'obéir au pape, ainsi que le prouvent plusieurs témoignages des conciles mêmes.

LXIV. Lorsqu'il y a des controverses, ou des plaintes contre le pape, alors seulement le concile peut lui demander des informations à ce sujet avec le respect qui lui est dû, attendre avec soumission sa réponse, mais non avoir l'audace de soumettre à son jugement les décisions du pape ; et c'est là ce que signifient les paroles du huitième concile que nous avons citées, et sur lesquelles Noël Alexandre prétend si fort se fonder. Au surplus, voici dans quels termes saint Nicolas écrivit aux évêques, lorsqu'il commença d'être question, dans ce concile, de l'intrusion de Photius dans le siége jusque là occupé par le patriarche Ignace : « Respectant, comme c'est votre devoir, le privilége de ce siége, ayez, nous vous l'enjoignons en vertu de notre autorité apostolique, les mêmes sentiments que nous au sujet de la réhabilitation du vénérable patriarche Ignace et de l'expulsion de l'intrus Photius[2] » Et, dans sa lettre à l'empereur Michel, qui fut lue et reçue dans le concile (act. I), il dit : « Il est évident que, le Siége apostolique n'ayant point de supérieur, personne n'a le droit de réformer ses jugements, et qu'il n'est permis à personne d'évoquer ses décisions à son propre tribunal, puisque c'est à lui que les canons prescrivent d'ap-

1. Porro si synodus universalis fuerit congregata, et etiam facta fuerit de S. Romana Ecclesia controversia, oportet venerabiliter de proposita quæstione sciscitari, et solutionem accipere, et non audacter sententiam dicere contra summos Romæ pontifices.

2. Et ut vos hujus sedis (*apostolicæ*) privilegium rite servantes... pari nobiscum super Ven. Ignatii patriarchæ sacerdotii recuperatione, et Photii pervasoris expulsione eadem sentiatis, apostolica auctoritate vobis injungimus, etc.

peler de toutes les parties du monde, en même temps qu'ils défendent d'appeler de lui à quelque autre que ce soit [1] » Le pape saint Nicolas étant mort, Adrien II lui succéda. Ce nouveau pape envoya ses légats au concile avec un formulaire qu'il avait dressé, avec ordre de le faire signer par les Pères, ce qui fut mis à exécution, et les Pères, après l'avoir signé, y ajoutèrent ces mots : « Suivant en toutes choses le Siége apostolique, et observant, ainsi que nous l'avons dit, tous ses décrets, nous espérons mériter d'être avec vous dans une même communion, qui est celle que proclame le Siége apostolique, dans lequel réside la vraie et entière solidité de la religion chrétienne [2] » Voilà en quels termes le huitième concile se reconnut inférieur à l'autorité suprême du pontife romain.

LXV 11° Les évêques de France ayant demandé à Léon III s'ils pouvaient chanter à la messe le mot *filioque* ajouté au symbole, attendu que ce mot n'existait pas dans les conciles généraux, et qu'il était même défendu de rien y ajouter, il répondit : « Je n'ose pas dire que les canons n'auraient pas bien fait, s'ils l'avaient fait : car, bien loin de me mettre au-dessus d'eux dans ma propre estime, à Dieu ne plaise que j'aie la présemption de m'égaler à eux [3]. » On infère de là que ce pape reconnut que son autorité était inférieure à celle des conciles. Mais ne voit-on pas que cette réponse ne fut qu'une expression d'humilité, et non une déclaration de la supériorité du concile ? En outre, de quels conciles Léon parlait-il ? Il parlait de conciles déjà approuvés par les papes, et qui avaient émprunté à leur autorité toute

1. Patet profecto sedis apostolicæ, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus licere judicare judicio, siquidem ad illum de qualibet mundi parte canones appellari voluerunt, ab illa autem nemo sit appellare permissus.

2. Quoniam, sicut prædiximus, sequentes in omnibus apostolicam sedem, et observantes omnia ejus constituta, speramus, ut in una communione, quam sedes apostolica prædicat, esse mereamur, in qua est integra et vera christianæ religionis soliditas.

3. Non audeo dicere non bene fecisse, si fecissent : nam et ego me illis (*scilicet conciliis*), non dico præferam, sed etiam illud absit, ut coæquare præsumam.

leur valeur Comment donc peut-on inférer de là que le pape est inférieur au concile ?

LXVI. 12° Noël Alexandre rapporte en outre deux faits, par lesquels il prétend faire voir que c'est l'ancienne doctrine des évêques de France, que le pape n'est pas supérieur au concile. Le premier de ces faits est que Jean XVIII, dans le XIe siècle, chargea le cardinal Pierre de la consécration d'une église : ce qui déplut aux autres évêques, à qui cela paraissait être un attentat contre les canons. Voici le second fait : l'évêque de Mâcon se plaignit de l'archevêque de Vienne, parce que celui-ci avait ordonné un moine de l'ordre de Cluny, sans lui en demander la permission ; l'abbé entreprit de justifier l'ordination qu'il avait faite, en faisant valoir un privilége qu'il tenait du pape ; malgré cela, les évêques du concile d'Anse soutinrent que ce privilége était contre les canons, et qu'ainsi il ne devait pas être allégué. Maintenant je livre ces faits au lecteur, afin qu'il voie si l'opinion de ces évêques particuliers pouvait déroger à l'autorité suprême du pape, prêchée par les saints Pères, ainsi que par les conciles. Il nous suffira de répondre ici ce qu'avoue Noël Alexandre lui-même, que le pape peut modérer les canons, *ut ipsos canones temperare possit* (tom XX, Schol., p. 57).

LXVII. 13° Noël Alexandre rapporte que Philippe-Auguste, roi de France, ayant prié Innocent III de l'autoriser à dissoudre son mariage avec Ingelburge, avec laquelle il reconnaissait avoir eu commerce charnel, mais sans consommer le mariage [1] ; le pape lui répondit : « Si nous tentions de prendre une détermination à cet égard sans prendre auparavant l'avis d'un concile général, nous courrions le risque, outre l'offense qu'en cela nous pourrions faire à Dieu, de subir la perte de notre dignité et de notre charge [2]. » Nos adversaires prétendent qu'Innocent a voulu dire par ces paroles, que le concile pourrait déposer le pape, si celui-ci permettait, contrairement à la loi divine, la rup-

1. Fuisse commixtionem sexuum, sed non seminum.
2. Verum si super hoc absque generalis deliberatione concilii determinare aliquid tentaremus, præter divinam offensam quam ex hoc possemus incurrere, forsan ordinis, et officii nobis periculum immineret.

ture de ce mariage. « D'où pourrait venir ce danger pour le pape, demande ici Noël Alexandre, si ce n'est de la part du concile, dont le pape reconnaît le pouvoir coercitif, pour le cas où il dispenserait de la loi divine [1] ? » Nous lui répondrons que sans doute le pape pourrait être déposé par le concile, s'il était déclaré hérétique, comme définissant une doctrine opposée à la loi divine. C'était là le danger dont voulait parler Innocent, comme le remarque fort bien le P Benetti (tom. I. page 284), c'est-à-dire d'être privé de ses pouvoirs d'ordre et d'office. C'est pour cela qu'il avait commencé par écrire dans cette lettre, qu'il n'osait définir ce point contrairement à l'Evangile, qui dit : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni [2]. » Mais comme ce danger était éloigné, et que cependant le pape voulait par quelque excuse apparente se délivrer des instances du roi, au sujet de cette dispense, c'est pour cela qu'il employa dans sa réponse ces termes obscurs et dubitatifs : « Peut-être courrions-nous le risque de perdre notre dignité et notre charge [3] »

LXVIII. Au reste, il est certain qu'Innocent, en s'exprimant ainsi, n'a pas prétendu dire, contrairement à tant de papes ses prédécesseurs, qui avaient déclaré le contraire, que, hors le cas d'hérésie, le pape fût soumis au concile. Saint Boniface a dit en effet : « Le Souverain Pontife ne doit être jugé par personne, à moins qu'il ne soit surpris à s'écarter de la foi [4] » Saint Anaclet : « Le Seigneur s'est réservé l'élection des pontifes suprêmes, quoiqu'il l'ait confiée aux bons prêtres [5]. » Saint Antère : « Les actes des subordonnés sont jugés par nous ; quant aux nôtres, ils ont Dieu pour juge [6] » Saint Gélase dit, en parlant

1. Unde vero periculum illud, nisi a concilio, a quo se posse coerceri agnoscit, si de lege divina dispensaret?

2. Quod Deus conjunxit, homo non separet.

3. Forsan ordinis et officii nobis periculum immineret.

4. A nemine (*pontifex*) est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius (Can. *Si papa*, VI, dist. 4).

5. Electionem vero summorum sacerdotum sibi Dominus reservavit, licet electionem bonis sacerdotibus concessisset (Can. *Electionem*, II, dist. 79).

6. Facta subditorum judicantur a nobis, nostra vero judicat Deus (Can. *Facta*, *caus.* IX, qu. 3).

de la Chaire apostolique, qu'elle est établie par les canons, « que c'est à elle qu'il appartient de juger l'Eglise entière, tandis qu'elle-même ne doit être jugée par personne [1] » Innocent III lui-même a déclaré en outre, (cap. *Innotuit.*, *de elect.*) que l'autorité du pape ne peut être limitée par aucun autre pouvoir *(a)*: « Quoique le troisième canon du concile de Latran, publié par notre prédécesseur Alexandre, atteigne tellement ceux dont la naissance est illégitime, qu'il va jusqu'à déclarer leur élection nulle, la faculté d'en accorder dispense ne nous est pas ôtée pour cela.., puisqu'un égal est sans autorité sur son égal [2].» Remarquez qu'Innocent appelle le canon de ce concile, canon établi par le pape Alexandre ; et pourquoi donc? parce qu'Innocent savait bien que tous les canons des conciles tirent toute leur valeur de l'autorité du pape.

LXIX. Voilà les arguments recueillis avec beaucoup de soin et de fatigue par Noël Alexandre, et sur lesquels se fondent nos adversaires, pour prouver que le pape est inférieur aux conciles. Nous ne pouvons comprendre comment la résistance de quelques évêques aux décrets des papes, ou les prétentions injustes de quelques autres contre l'autorité papale font tant d'impression sur l'esprit de nos adversaires, ni même comment ils s'étayent sur quelques conciles qui ont fait des décrets opposés à des sentences portées par des papes, bien que ces sentences ne fussent pas définitives, ou qui ont examiné de nouveau quelques points de foi déjà définis par les papes, mais avec la permission de ces papes eux-mêmes, qui voulaient abattre plus efficacement par cette concession les murmures et l'audace des hérétiques ; ou enfin sur quelques expressions

1. Illam de tota Ecclesia judicare, ipsam ad nullius commeare judicium (*Loco cit. can.*, 16).

2. Quamvis autem canon (*scilicet tertius*) Lateranensis concilii ab Alexandro prædecessore nostro editus non legitime genitos adeo persequatur, quod electionem taliam innuit nullam esse, nobis tamen per cum ademta non fuit dispensandi facultas... quum non habeat imperium par in parem.

a). *Non può essere limitata da niun' altra podestà.* Le texte latin porte simplement : *Quum non habeat imperium par in parem,* c'est-à-dire, comme le prouve tout le contexte, que son pouvoir ne pouvait pas avoir été lié par son prédécesseur. (*Note de l'éditeur*).

équivoques échappées à quelques papes, ou écrites sans conséquence et à tout autre propos; tandis qu'ils ne semblent faire aucun cas de tant de déclarations expresses des papes, des saints Pères et des conciles œcuméniques eux-mêmes, qui font voir indubitablement que l'autorité du pape est supérieure à celle des conciles. Qu'on lise à cet égard ce que nous avons dit dans ce chapitre (n. 7), et ce que nous dirons dans le chapitre suivant (depuis le num. 5 jusqu'au 13). En attendant, que l'on me permette d'indiquer brièvement ici ce qu'en disent les conciles généraux. Le premier concile de Nicée déclare que le pape a pouvoir sur toute l'Eglise [1] Le deuxième concile de Lyon déclare que le pape a l'autorité suprême avec plénitude de pouvoir sur toute l'Eglise [2]; et il ajoute que les questions de foi doivent être définies par son jugement... sans préjudice de sa prérogative dans les conciles généraux [3] Celui de Chalcédoine obéit à saint Léon, en se conformant à ce qu'il avait déjà défini, et les Pères de ce concile s'expriment ainsi [4] : Qu'il n'y ait point d'autre définition que celle qui a été déjà faite par le pontife. Le concile de Sardique déclare qu'on peut appeler d'un concile au siége de Rome [5] Le troisième concile de Latran dit qu'on ne saurait faire recours des décrets de l'Eglise romaine à un juge supérieur [6] Le concile romain tenu sous le pape Symmaque, dit : « que le pape n'est soumis au jugement de personne, hors le cas d'hérésie [7] » Le quatrième concile de Constantinople reconnaît : « qu'il ne peut changer en rien la sentence portée par le pape Nicolas [8]. Celui de Vienne confesse « qu'il appartient au Siége apostolique de résoudre les doutes en matière de foi [9]. » Celui de Florence déclare « que le plein pouvoir a

1. Potestatem super cunctam Ecclesiam.
2. Super universam Ecclesiam cum potestatis plenitudine.
3. Debeant suo judicio definiri, observata prærogativa in generalibus conciliis.
4. Altera definitio non sit.
5. A synodo ad romanam sedem posse appellari.
6. Non posse recursum ad superiorem haberi.
7. Papam nullius, extra casum hæresis, judicio subjectum.
8. Nos sententiam a papa Nicolao pronuntiatam nequaquam possumus immutare.
9. Dubia fidei declarare ad sedem apostolicam pertinere.

été donné au pontife romain, comme cela est contenu dans les actes des conciles œcuméniques et dans les saints canons [1]. »

LXX. Mais si quelques expressions obscures des papes et des Pères font tant d'impression sur nos adversaires, d'où vient qu'ils sont indifférents à ce que dit saint Anaclet : « Toutes les Eglises sont régies par l'autorité de ce siége [2] ; » à ce qu'ajoute saint Gelase : « Le siége du bienheureux a le droit de juger toute l'Eglise [3] ; » à ce que dit saint Boniface VIII : « Toute créature humaine est soumise à l'autorité du pontife romain [4]. » Pie II et Sixte IV excommunient ceux qui ont la présomption d'appeler des papes aux conciles. Saint Cyrille dit : « De même que toute puissance a été donnée au Christ par son Père, ainsi la charge suprême de l'Eglise a été confiée à Pierre et à ses successeurs ; et non à d'autres [5]. » Saint Isidore : « Les lettres des pontifes romains et leurs décrets n'ont pas moins d'autorité que les conciles, vu la suprême élévation du siége apostolique ; et on ne voit pas qu'un seul concile ait eu force et valeur, à moins d'avoir été assemblé, ou du moins confirmé par l'autorité du siége apostolique [6] » Saint Pierre Chrysologue : « Pierre, qui vit et préside dans son propre siége, procure la vérité de la foi à ceux qui la lui demandent [7] » Saint Thomas, le docteur évangélique [8], dit « que l'unité de la foi ne saurait se conserver

1. Plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum et canonibus continetur.

2. Hujus S. Sedis auctoritate omnes ecclesiæ reguntur (in c. *sacrosancta*, dist. 22, c. II.)

3. Sedes B. Petri... de omni Ecclesia jus habeat judicandi (in c. *Cuncta*, c. 17, caus. 9, qu. 3).

4. Subesse romano pontifici omnem humanam creaturam (in extrav. *Unam sanctam*. cap. II. de majorit).

5. Sicut Christo a Patre omnis potestas data est, sic Petro, ejusque successoribus supremam Ecclesiæ curam, nullique alteri commissam (lib. *Thesaur.* t. II).

6. Epistolas rom. pontificum eorumque decreta pro culmine sedis apostolicæ nec imparis esse cum conciliis auctoritatis, nec ullam synodum legi ratam fuisse, quæ non fuerit auctoritate apostolicæ sedis congregata, vel fulta (*Præfat in op. Concil.*).

7. Petrus qui in propria sede et vivit, et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem (*Ep. ad Eutyc.*).

8. Servari non posset, nisi quæstio fidei determinetur per eum qui toti Ecclesiæ præest (*S. Thom.* 2-2, q. 1, a. 9, ad 2).

dans l'Eglise que par l'autorité du chef de l'Eglise, » ou du pontife romain. André Duval, docteur de Sorbonne (dans sa *disput. de supremâ rom. pont. potest.*, part. II, q. IV, in fin.), soutient de tout son pouvoir l'infaillibilité du pape, et s'étaie de l'autorité de saint Thomas, ainsi que de celle de plusieurs docteurs de Paris, comme saint Bonaventure, Hervé, Armonius, Henri de Gand, et Jean de Cellaia. Et dans la 4e part., qu. 7, du même traité, il dit ceci : « Le monde entier, à l'exception d'un bien petit nombre de docteurs, embrasse ce sentiment, qui du reste est confirmé par les raisons les plus solides, tirées de l'Ecriture, des conciles et des Pères, ainsi que des principes empruntés à la théologie [1] » Dans son avant-propos, § *Quo pacto*, il dit, en parlant du concile de Bâle : « Ce concile, ennemi sur ce point de l'autorité pontificale, a toujours été honni et rejeté par l'Eglise universelle [2] » Je passe sous silence les autres témoignages des conciles et des saints Pères, en faveur de l'infaillibilité des définitions du pape ; je les rapporterai dans le chapitre suivant.

CHAPITRE X

Démonstration de l'infaillibilité des définitions du pontife romain en matière de foi et de mœurs.

I. Même dans l'ancienne loi, la décision du souverain pontife était infaillible, et celui qui n'obéissait pas à ses décrets était puni de mort. Voici ce qu'on lit dans le Deutéronome (XVII, 12.): « Celui qui, s'enflant d'orgueil, aura refusé d'obéir à l'ordre du prêtre qui, en ce temps-là, sera le ministre du Seigneur votre Dieu, ou à la décision du juge, sera puni de mort, et vous ferez disparaître le mal du milieu d'Israël [3]. » Dans l'Ecclésiaste (XII, 11) il est écrit : « Les paroles des sages sont comme des

1. Totus orbis, exceptis pauculis doctoribus, eam amplectitur, et rationibus validissimis tum ex Scriptura, conciliis et Patribus, tum ex principiis theologiæ petitis confirmatur.

2. Concilium Basileense, in hoc puncto pontificiæ auctoritatis inimicum, ab universali Ecclesia explosum semper, rejectumque fuisse.

3. Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat Domino Deo tuo, et decreto judicis, morietur homo ille, et auferes malum de Israel.

aiguillons et comme des clous profondément enfoncés. Ces paroles, le pasteur unique nous les donne par les conseils des maîtres. Ne cherchez rien de plus, mon fils [1]. » Et quoique le Sanhédrin, tribunal suprême composé de soixante-dix juges, existât à cette époque, néanmoins les questions douteuses de plus grave importance étaient résolues par le souverain pontife ; c'est pour cela qu'il portait sur sa poitrine le rational, avec l'inscription : « Le jugement et la vérité [2], » comme le prouvent les faits cités au premier livre des *Rois*, chap. XXIII et XXX. Or, si ce privilége avait été donné à la synagogue, ne doit-on pas croire à plus forte raison qu'il a été accordé à l'Eglise ? elle surtout qui étant répandue sur toute la terre, et combattue par une infinité d'hérésies, a un si grand besoin d'un juge unique et infaillible, qui puisse en peu de temps mettre fin aux erreurs contre la foi et contre les mœurs.

II. En conséquence, il faut observer que si les définitions des papes sont faillibles, lorsqu'il ne s'agit que de questions de fait, lesquelles ne dépendent que du témoignage des hommes, ou bien lorsqu'il ne parle que comme docteur privé, elles sont infaillibles au contraire, lorsqu'il parle, même hors du concile, comme docteur universel de l'Eglise, et qu'il définit *ex cathedra* les controverses relatives à la foi ou aux mœurs, qui sont purement de droit, ou de fait uni au droit ; et cela, à cause de l'autorité suprême que Jésus-Christ a conférée à saint Pierre, et par lui à tous ses successeurs. Voici comment en parle le docteur angélique ; après avoir dit (2-2, q. 1, a. 9, ad 2) que les vérités de foi sont enseignées dans les symboles, il s'exprime ainsi à l'article 10 : « Cette puissance (de déterminer les choses qui sont de foi) appartient au souverain Pontife... La raison en est, qu'il ne doit y avoir qu'une même foi pour toute l'Eglise, conformément à ces paroles de l'Apôtre : *Il faut que vous teniez tous le même langage, et qu'il n'y ait point de schisme parmi*

1. Verba sapientum sicut stimuli, et sicut clavi in altum defixi, quæ per magistrorum consilium data sunt a pastore uno. His amplius, fili mi, ne requiras.

1. Judicium et Veritas.

vous. Or ceci ne pourrait se réaliser, si les questions qui s'élèvent en matière de foi, n'étaient définies par celui qui préside à toute l'Eglise, avec une autorité qui impose sa décision à l'Eglise entière [1]. » Cet enseignement est celui de saint Bonaventure, de Thomassin, de Melchior Cano, de Sponde, de Cajetan, de Soto, de Duval, de Louis Bail, de Bellarmin, de Valentia, du cardinal Gotti, de Milante et des autres en général.

III. Parmi ces derniers cependant, les uns disent que le pape n'est infaillible que quand il définit les questions après un mûr examen, et en tenant compte du jugement des sages, et spécialement du consistoire des cardinaux, après avoir imploré la lumière du Saint-Esprit et fait faire des prières publiques. Les autres, au contraire, disent avec plus de raison que cette condition n'est que de convenance, sans être nécessaire, puisque Dieu n'a promis l'infaillibilité qu'au pape seul, et non pas à ceux qu'il consulte. S'il en était autrement, les hérétiques pourraient toujours nous opposer que le pape n'a pas employé l'examen nécessaire, et qu'il a suivi les conseils d'hommes peu instruits, ou remplis de préjugés. Mais si le pape venait à définir témérairement et sans une délibération suffisante? Ce cas ne saurait arriver, répond Bellarmin (*de Pont. rom.*), car Dieu qui a promis son assistance à son vicaire, afin qu'il ne se trompe jamais dans les définitions de la foi : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne fasse point défaut [2], » ne pouvant manquer à ses promesses, ne peut conséquemment permettre que le pape se trompe, ou qu'il définisse témérairement. Aussi fut-il dit dans le concile de Trente (sess. xxv. de reform. cap. ult. in fin., *De recip. decr. concilii*), que dans le cas où il s'élèverait quelque difficulté à la réception des définitions du concile, et qu'une nouvelle déclaration ou définition devînt nécessaire, le pape se chargerait alors de la donner ou de la procurer, soit en assemblant un autre

1. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis... Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiæ, secundum illud (I, *ad Cor.* I) : Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata. Quod servari non posset, nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum, qui toti Ecclesiæ præest, ut sic ejus sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur.

2. Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua.

concile général, soit en employant tout autre moyen qu'il jugerait plus opportun[1]

IV Voici là-dessus la doctrine du P François Suarez : « C'est une vérité catholique, que le Souverain-Pontife définissant *ex cathedra* constitue une règle de foi infaillible, quand il propose authentiquement quelque chose à croire comme étant de foi: tel est actuellement le sentiment de tous les docteurs catholiques, et je tiens cela pour certain de foi[2] » Plus loin (disp. XX, sect. III, num. 22), disputant contre Roger, qui soutenait que l'infaillibilité du pape, lorsqu'il définit sans concile général, n'était pas une vérité certaine de foi, Suarez dit à cela : « Cette réponse est non-seulement téméraire à l'excès, mais encore erronée : car, quoique autrefois peut-être quelques docteurs catholiques aient eu quelques doutes ou quelque erreur sur ce point, sans y mettre toutefois d'opiniâtreté, le consentement de l'Eglise est désormais si constant, et le sentiment des docteurs catholiques est si unanime sur ce point, qu'il n'est nullement permis de le révoquer en doute[3]. » Le P Bannez dit la même chose, quand il parle de l'autorité du pape. De plus, le cardinal Bellarmin dit que l'opinion contraire lui semble tout à fait erronée et voisine de l'hérésie. Duval, docteur de Sorbonne, qui a écrit en 1612, était du même sentiment : « L'opinion qu'on soutient à Rome, disait-il, est entièrement exempte de témé-

1. Quod si in his recipiendis difficultas aliqua oriatur, aut aliqua inciderint, quæ declarationem (quod non credit) aut definitionem postulent, et præter alia remedia in hoc concilio instituta, confidit sancta synodus, beatissimum romanum pontificem curaturum, ut vel evocatis ex illis præsertim provinciis, unde difficultas orta fuerit, iis quos eidem negotio tractando viderit expedire, vel etiam concilii generalis celebratione, si necessarium judicaverit, vel commodiore quacumque ratione ei visum fuerit... consulatur.

2. Veritas catholica est, pontificem definientem ex cathedra esse regulam fidei quæ errare non potest, quando aliquid authentice proponit Ecclesiæ tanquam de fide divina credendum ; ita docent hoc tempore omnes catholici doctores, et censeo esse rem de fide certam (Tract. *de fide*, d. v, sect. 8, n. 4).

3. Est responsio, non solum nimis temeraria, sed etiam erronea ; nam licet olim fortasse aliqui doctores catholici sine pertinacia in hoc dubitaverint, vel errarint, jam vero tam est constans Ecclesiæ consensus, et catholicorum scriptorum concors, de hac veritate sententia, ut eam in dubium revocare nullo modo liceat.

rité, puisque le monde entier, etc., (comme plus haut, p. 508 [1]). » Et il ajoutait (part. IV, q. VII) : « Il n'y a maintenant personne dans l'Eglise qui ne regarde ce sentiment comme certain, excepté Vigor et Richer, dont l'opinion ne pourrait être vraie, sans que le monde chrétien à peu près tout entier, qui pense le contraire, ne se trompât honteusement en matière de foi [2] » En outre, le savant Melchior Cano, dans son célèbre ouvrage *De locis theolog*. (lib. VI, cap. VII), dit que l'Eglise a toujours eu recours aux pontifes romains dans les choses qui concernent la foi, et que leurs jugements ont toujours été considérés comme irrévocables ; et que les prophéties de Jésus-Christ, touchant saint Pierre et ses successeurs, ne se sont vérifiées que dans l'Eglise romaine, puisque toutes les autres Eglises apostoliques ont été, avec le temps, occupées ou par les infidèles, ou par les hérétiques, tandis que l'Eglise romaine seule n'a jamais été infectée par eux. Il dit ensuite : « Quant à nous, attachons-nous au sentiment commun des catholiques..., confirmé par les témoignages des saintes Ecritures elles-mêmes, défini par les décrets des souverains pontifes, affirmé par les Pères assemblés en conciles, prouvé par la tradition des apôtres, et sanctionné par la pratique constante de l'Eglise [3]. » Puis il ajoute ces paroles remarquables (*a*) : De là vient qu'il est ordinaire de demander si c'est une hérésie de soutenir que le siége de Rome

1. Contraria videtur erronea omnino, et hæresi proxima (lib. IV, *de Pont.*, cap. II).

2. Opinio quæ Romæ tenetur, vacat omni temeritate, cum totus orbis, exceptis pauculis doctoribus, eam amplectatur, et præterea rationibus validissimis tum ex scriptura, conciliis, et patribus, tum ex principiis theologiæ petitis confirmatur (*De super. Pont.*, part., I, q. 7).

3. Nemo nunc est in Ecclesia qui ita pro certo non sentiat, præter Vigorium, et Richerium, quorum si vera esset sententia, totus fere orbis christianus, qui contrarium sentit, in fide turpiter erraret.

4 Nos autem communem catholicorum sententiam sequamur... quam sacrarum etiam litterarum testimonia confirmant, pontificum decreta definiunt conciliorum patres affirmant, apostolorum traditio probat, perpetuus Ecclesiæ usus observat.

a). Dans tout ce qui suit, ce passage de Melchior Cano, quoique encore bien long, a été abrégé. (Voir *Theol. curs. compl.*, t. I, col. 343 et seq).
(*Note de l'éditeur.*)

peut abandonner, comme le peuvent les autres, la foi de Jésus-Christ. Mais qu'il nous suffise de citer là-dessus saint Jérôme, qui appelle parjure quiconque ne reste pas attaché à la foi du siége de Rome ; ou saint Cyprien, qui dit que quiconque abandonne la chaire de Pierre, sur laquelle est fondée l'Eglise, se flatte vainement d'être dans l'Eglise ; le concile de Constance, qui tient pour hérétique quiconque pense, sur les articles de foi, autrement que ne l'enseigne la sainte Eglise romaine. Je n'ajouterai qu'un mot : comme la tradition des apôtres fournit un argument certain pour réfuter l'hérésie, et que, d'autre part, il est de tradition apostolique que les évêques de Rome sont les successeurs de Pierre dans le magistère de la foi, pourquoi n'oserions-nous pas condamner comme hérétique l'assertion contraire ? Mais ne prévenons pas le jugement de l'Eglise. Ce que j'affirme, et que j'affirme avec assurance, c'est que ceux-là introduisent la peste et la ruine dans l'Eglise, qui nient que le pontife romain soit le successeur de Pierre dans l'autorité en matière de foi et de doctrine, ou qui affirment que le souverain pasteur de l'Eglise, quel que soit d'ailleurs celui-là, peut se tromper dans l'enseignement de la foi. Les hérétiques font l'un et l'autre ; ceux, au contraire, qui les combattent sur ces deux points à la fois, voilà ceux qui sont regardés dans l'Eglise comme catholiques[1] » Quelqu'un me dira que je pouvais m'épargner la peine de reproduire ici cette

1. Hinc quæri solet, an hæreticum sit asserere, posse quandoque romanam sedem, quemadmodum et ceteras, a Christi fide deficere ? Et faciant satis Hieronymus perjurum dicens, qui romanæ sedis fidem non fuerit secutus ; Cyprianus dicens : Qui cathedram Petri, supra quam fundata est Ecclesia deserit, in Ecclesia esse non confidat ; synodus Constantiensis hæreticum judicans, qui de fidei articulis aliter sentit, quam S. Romana Ecclesia docet. Illud postremo addam, cum ex traditionibus apostolorum ad evincendam hæresim argumentum certum trahatur, constet autem Romanos episcopos Petro in fidei magisterio successisse, ab apostolis esse traditum ; cur non audebimus assertionem adversam tanquam hæreticam condemnare ? Sed nolimus Ecclesiæ judicium antevertere. Illud assero, et fidenter quidem assero, pestem eos Ecclesiæ, et perniciem afferre, qui negant romanum pontificem Petro fidei, doctrinæque auctoritate succedere, aut certe adstruunt summum Ecclesiæ pastorem, quicumque ille sit, errare in fidei judicio posse. Utrumque scilicet hæretici faciunt : qui vero illis in utroque repugnant, hi in Ecclesia catholici habentur. »

controverse, que tant d'autres ont déjà discutée; mais j'ai rapporté ce passage de Melchior Cano, afin que chacun voie combien il est important pour la foi d'établir ce point de l'infaillibilité du pape dans ses définitions. Saint Cyprien (ep. III, lib. II, confirme ainsi ce que dit Cano : « Les hérésies n'ont pas d'autre origine que le refus d'obéir au ministre de Dieu, et de reconnaître dans l'Eglise un seul et même pontife, un seul et même juge pour tenir dans le temps la place de Jésus-Christ[1] » Parce que, d'après la juste observation de Mgr Milante, en résistant opiniâtrément aux décrets du pape, on s'est fait schismatique, et puis hérétique.

V Mais venons aux preuves de l'infaillibilité du Pontife romain dans ses décisions. 1° La première preuve se tire des Ecritures. Jésus-Christ dit à saint Pierre : « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel[2] » Lier, dans le langage des Ecritures, signifie faire des lois, obliger; donc, Pierre a reçu en ce moment le pouvoir général d'obliger l'Eglise entière, indépendamment du concile; et le même pouvoir fut alors conféré aux successeurs de Pierre, qui devaient gouverner l'Eglise après sa mort. En outre, le Seigneur dit à saint Pierre : « Simon, Simon, voilà que Satan a demandé à vous cribler comme le froment; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point, et toi, une fois converti, aie soin d'affermir tes frères[3] » Ainsi, le Seigneur dit d'abord à tous les apôtres : « Satan a demandé à vous cribler, » *expetivit vos*, mais ce n'est qu'à Pierre qu'il dit : « J'ai prié pour toi, » *rogavi pro te*, non pas « pour vous » *pro vobis :* privilége spécial donné à Pierre de ne pas faillir dans la foi. Saint Léon a dit sur ces dernières paroles : « C'est proprement pour Pierre que le Sei-

1. Neque enim aliunde hæreses obortæ sunt, quam inde quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia sacerdos, et ad tempus judex vice Christi cogitatur.

2. Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis (*Matth.*, XVI, 19).

3. Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum : Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos (*Luc.*, XXII, 23).

gneur prie, comme si le salut des autres devait être assuré, si l'âme du chef ne se laissait pas abattre[1] » Le même privilége a été donné aussi aux successeurs de saint Pierre : car toutes les promesses qui ont été faites à Pierre, comme chef de l'Eglise, ont été nécessairement faites aussi à ses successeurs, selon la doctrine du troisième concile de Constantinople, qui (actions IV et VIII), applaudit aux lettres de saint Agathon, dans lesquelles ce point était clairement expliqué par le Pontife. La raison en est évidente : car ce privilége n'a été donné à saint Pierre que pour faire triompher l'Eglise de toutes les attaques de Satan contre elle; or, cette raison milite aussi bien pour tous les successeurs de cet apôtre. C'est de même ainsi que l'ont entendu en général tous les saints Pères, saint Augustin (*de Corrept. et grat.*, cap. XVIII.), saint Jean Chrysostome (*hom.* 83. *in Matth.*), saint Léon (serm. 3, *de assumpt. ad pontif.*), saint Grégoire (lib. VI, ep. 37, *ad Eulog.*), saint Bernard (ep. CLX, *ad Innoc.*), et saint Thomas (2-2, qu. 1, *a. ult*).

VI. Le Sauveur ajouta : « Et toi, une fois converti, aie soin d'affermir tes frères[2] » On voit ici encore plus clairement que Notre-Seigneur a obtenu de son Père l'infaillibilité, non pour les membres, mais pour le chef de son Eglise, c'est-à-dire pour Pierre, afin que, même sans les membres, il fût doué de cette infaillibilité. Si la foi de Pierre dépendait de la direction du concile, ce ne serait pas Pierre qui affermirait ses frères, mais eux qui l'affermiraient lui-même. En outre, Notre-Seigneur ajouta ce mot « converti, » *conversus : Et tu aliquando conversus, confirma*, etc. On prétend que cela doit s'entendre comme s'adressant à l'Eglise : mais cette interprétation n'a aucune solidité, puisque l'Eglise n'a jamais failli, ni ne peut jamais faillir, et qu'ainsi elle n'a pas besoin d'être convertie. On doit donc nécessairement l'entendre comme ayant été dit à Pierre, qui, comme homme, ainsi que le Seigneur l'avait prévu, devait faillir au moment de sa passion, mais qui,

1. Pro fide Petri proprie supplicatur, tanquam aliorum status sit securus, si mens principis victa non fuerit (*Serm.* III, *de assumpt.*).

2. Et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos.

comme pasteur universel, devait ensuite confirmer les autres. Or, cela doit s'entendre comme dit aussi à ses successeurs, puisque l'Eglise doit toujours avoir un pasteur qui la confirme infailliblement dans la foi. Voici ce que saint Bernard (ep. 190) écrivait à Innocent II : « La foi ne saurait trouver un lieu plus propre pour réparer ses pertes, que celui où elle est inaltérable. C'est la prérogative du Siége apostolique. A quel autre qu'à saint Pierre a-t-il été dit : *J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point*[1] ? » Cette prérogative de l'infaillibilité pontificale nous est démontrée par la tradition constante et perpétuelle des Saints-Pères.

VII. D'autres prétendent que le consentement de l'Eglise doit concourir avec les définitions des Papes, pour que celles-ci soient infaillibles : mais Gagliardi (*Instit. can.*, tit. 12, *de Pont.*) leur répond : « Comment se réalisera la promesse par laquelle Jésus-Christ a garanti à Pierre que sa foi ne défaillerait jamais, et qu'il affermirait ses frères, si la foi de Pierre est absolument soumise à la correction ou à l'approbation de ses frères[2]? » Un autre auteur fait une remarque bien sage, quand il dit que si cela était, le Pape n'aurait aucune prérogative sur un simple évêque, pas même sur un docteur privé. Car le jugement même d'un simple docteur, si l'Eglise l'approuvait, deviendrait infaillible; mais la vérité est que Jésus-Christ a voulu qu'à Pierre seul appartînt le droit de confirmer ses frères, puisque c'est sur Pierre seul qu'il a édifié son Eglise.

1. Dignum namque arbitror ibi resarciri damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum. Hæc quippe hujus prærogativa sedis (*a*). Cui enim alter sedi dictum est aliquando : Ego pro te rogavi ut non deficiat fides tua ? Istam (si notino le seguenti parole) infaillibilitatis pontificiæ prærogativam constantissima perpetuaque SS. Patrum traditio commonstrat (*b*).

2. Quo vero pacto stabit sponsio Christi de fide Patri numquam defectura, deque Petro fratres confirmaturo, si Petri fides subjiciatur omnino fratrum, puta episcoporum censuræ, aut confirmationi ?

a). Ces mots *Hæc quippe*, etc., ont été omis, nous ne savons pourquoi, dans le texte italien. (*Note de l'éditeur.*)

b). Ici, nous devons le reconnaître, saint Alphonse a fait une méprise, du reste assez innocente, en prenant pour expressions de saint Bernard, à partir de ce mot *Istam*, celles de quelqu'un de ses commentateurs (Voir *S. Bern. opera*, édit. de Mabillon, 1690, vol. 643). (*Note de l'éditeur.*)

VIII. En outre, le Seigneur dit à saint Pierre : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu? Pais mes brebis[1]. » Or, le mot *paître* veut dire *enseigner* la saine doctrine, et non pas la fausse; ce qui tuerait les brebis, au lieu de les paître, en les conduisant dans des pâturages vénéneux. Saint Thomas en tire cette conséquence, que nier l'obligation de se soumettre aux définitions du pontife, c'est commettre une grande erreur. Voici ce qu'il en dit : « Jésus-Christ dit à Pierre : *Pais mes brebis*, etc. Ces paroles donnent l'exclusion à l'erreur présomptueuse de quelques-uns, qui voudraient se soustraire à la sujétion de Pierre, en refusant de reconnaître le pontife romain comme pasteur de l'Eglise universelle[2]. » Quant à ce que prétend le Père Alexandre, que le *pasce oves meas* a été dit à l'Eglise et non pas à Pierre; voici la réponse que nous lui faisons : l'Eglise devra-t-elle se paître elle-même? Devra-t-elle aussi paître Pierre? Mais si le Seigneur eût voulu parler à l'Eglise, il aurait dit : Mes brebis, si vous m'aimez, paissez Pierre mon vicaire, paissez vous-mêmes votre pasteur. Pourtant, la vérité est que c'est à Pierre qu'il parlait, et que c'est à lui qu'il a donné la charge de paître tous les fidèles, sujets et prélats : « Il nourrit les enfants, dit saint Eucher, il nourrit les mères; il régit à la fois les inférieurs et les prélats[3]. » « Pierre seul est choisi, avait dit aussi saint Léon, pour être préposé à tous les autres, de sorte que, quoiqu'il y ait un grand nombre de pasteurs, c'est lui cependant qui les gouverne tous[4] » Malgré cela, et quoique l'Evangile parle si clairement, nos adversaires prétendent que les brebis doivent paître le pasteur, que le fondement doit être soutenu par la maison, que les disciples doivent

1. Simon Joannis amas me?... Pasce oves meas (*Joan.*, XXI, 17).

2. Petro dixit Christus : Pasce oves meas, etc. Per hoc autem excluditur quorumdam præsumtuosus error, qui se subducere nituntur a subjectione Petri, successorem ejus romanum pontificem universalis Ecclesiæ pastorem non recognoscentes (Lib. IV, *contra Gent.*, cap. LXXVI).

3. Pascit filios, pascit et matres : regit et subditos, et prælatos (*Serm. de nat. SS. apost.*).

4. Unus Petrus eligitur, qui omnibus præponatur, ut quamvis multi sint pastores, omnes regat Petrus (*Serm.* III, *de assumpt.*)

instruire leur maître, que la tête doit être dirigée par les membres, et Pierre confirmé par ses frères ; enfin, que tout doit marcher à l'envers.

IX. Mais rien n'est plus propre à mettre dans tout son jour l'infaillibilité du pape, que les jugements des conciles œcuméniques mêmes ; et pour cela il est nécessaire de reproduire ici plusieurs passages des conciles, que nous avons déjà rapportés dans le chapitre précédent. Dans le premier concile de Nicée, tenu sous saint Sylvestre (can. 39.), il est dit (*a*) : « Celui qui occupe le siége de Rome est le chef auquel a été donnée la puissance sur tous les peuples, comme étant le vicaire de Jésus-Christ, établi sur tous les peuples et sur toute l'Eglise chrétienne [1] » Dans le concile de Chalcédoine tenu sous saint Léon, en 451, et auquel assistèrent six cent trente évêques, comme l'a observé saint Thomas (*opusc. contra error. Græcor.*), on fit entendre ces paroles : « Que toutes les définitions (de saint Léon) soient observées comme venant du vicaire du trône apostolique [2] » Et dans l'action 2, après qu'on eut pris lecture de la lettre de saint Léon, on s'écria : « Nous croyons tous ainsi. Anathème à qui refuse de croire. Pierre a parlé de même par la bouche de Léon [3] » Saint Thomas (*de Potest.*, quæst, x, a. 4 ad. 18) observe aussi (*b*) qu'il « résulte des actes du concile de Chalcédoine, 1° que la sentence du concile reçoit sa confirmation du pape ; 2° qu'on peut faire appel du concile au pape [4]. » C'est ce qui avait été déjà établi par le concile de

1. Qui tenet sedem Romæ, caput est, cui data est potestas in omnes populos, ut qui sit vicarius Christi super cunctos populos, et cunctam Ecclesiam christianam ; quicumque contradixerit, a synodo excommunicatur.

2. Omnia ab eo (*scil. a Leone.*) definita teneantur, tanquam a vicario apostolici throni.

3. Omnes ita credimus. Anathema qui non credit. Petrus per Leonem ita locutus est.

4. Ex gestis Chalcedonensis concilii habetur primo, quod sententia synodi a papa confirmatur : secundo, quod a synodo appellatur ad papam.

a). C'est, comme nous l'avons déjà observé, le trente-neuvième des canons dits arabiques, attribués au concile de Nicée. (*Note de l'éditeur.*)

b). Nous croyons devoir rectifier de cette manière la pensée de saint Alphonse, dont voici les expressions : *Ivi anche si disse come scrive S. Tommaso : Ex gestis*, etc. (*Note de l'éditeur.*)

Sardique sous Jules Ier, en 351 (*a*), où il fut dit (can. 4 et 7) « que ceux qui sont condamnés par un concile, peuvent appeler au siége de Rome, et s'en tenir à sa décision, soit qu'il veuille prendre lui-même connaissance de la cause, ou qu'il préfère déléguer des juges sur les lieux [1] » Ce qui est conforme à ce qui avait été dit dans le premier concile de Nicée (canons 19 et 29), où l'on inséra les paroles suivantes en parlant de la Chaire apostolique : « C'est à sa disposition que l'antique autorité des apôtres et de leurs successeurs, ainsi que celle des canons, a réservé toutes les causes majeures de l'Eglise [2] » Cela est encore conforme à ce qui fut dit dans le concile de Latran III. D'après le canon (*Licet*, lib. I, tit. V, c. VI, *Décret. de elect.*, § 3), on y dit, en parlant des églises particulières, que les doutes peuvent être résolus par le jugement du supérieur ; mais, en parlant de l'Eglise romaine, on s'exprima ainsi : « Quelque chose de particulier est établi dans l'Eglise romaine, parce qu'on ne peut y recourir à un tribunal supérieur [3] » Donc, si l'on ne peut appeler du pontife à un autre supérieur, c'est qu'on doit nécessairement le regarder comme infaillible dans ses définitions. On s'exprima de même dans le concile romain, sous le pape Symmaque : « Que le pape est le pasteur suprême, et n'est soumis au jugement de personne, hors le cas d'hérésie [4] »

1. A synodo condemnatos posse romanam sedem appellare, ejusque arbitrio sedere, velit ipsa causam cognoscere, an judices in partibus delegare (*b*).

2. Cujus dispositioni omnes majores ecclesiasticas causas antiqua apostolorum, eorumque successorum atque canonum auctoritas reservavit.

3. In romana vero ecclesia aliquid speciale constituitur, quia non potest recursus ad superiorem haberi.

4. Papam esse summum pastorem, nullius, extra casum hæresis, judicio subjectum (t. II, *Concilior.*).

a). Ou 347, selon Labbe. (*Note de l'éditeur.*)

b). C'est là le sens, mais non le texte littéral des canons 4 et 7 de Sardique (Voir Labb. *Conc.*, t. II, col. 630 et seq.) (*Note de l'éditeur.*)

c). Nous ne trouvons cela exprimé, du moins en ces termes, ni dans les actes de Nicée, ni dans ceux de Sardique ; mais nous lisons dans la décrétale de saint Innocent Ier à saint Victrice, de Rouen, c. 3 : *Si majores causæ in medium fuerint devolutæ, ad sedem apostolicam, sicut* SYNODUS *statuit, et beata consuetudo exigit, post judicium episcopale referantur*. Ce *synode* dont parle Innocent Ier ne peut guère être que celui de Nicée ou de Sardique. (*Note de l'éditeur*).

X. En outre, dans le deuxième concile de Constantinople, assemblé sous le pape Vigile en 553, contre l'hérésie d'Origène et les trois chapitres de Théodore, de Théodoret et d'Ibas, il est dit : « Nous suivons le Siége des apôtres, nous communions avec ceux qui communient avec lui, et nous condamnons ceux qu'il condamne [1]. » Dans le troisième concile de Constantinople, sous saint Agathon, en 680, le pape ayant prescrit, par une de ses lettres au concile, ce qu'on devait croire contrairement aux erreurs des monothélites, les Pères reçurent très-bien cette lettre, et dans l'action 8 ils dirent : « Acceptant le contenu de la déclaration qui nous a été adressée par Agathon, et de celle que nous a envoyée de son côté le concile qui lui est soumis, nous pensons et nous croyons ainsi. Pierre parlait par Agathon [2]. » Dans le quatrième concile de Constantinople, sous Adrien II, en 860 (sess. v, can 2), on proclama le pape Nicolas l'organe du Saint-Esprit, et on dit : « Nous ne portons pas une sentence nouvelle, mais celle-là même qui a été prononcée depuis déjà longtemps par le saint pape Nicolas et que nous ne pouvons absolument changer [3]. » Les Pères, après avoir signé, ajoutèrent ces mots remarquables : « Suivant en toutes choses la Chaire apostolique, et observant ses décrets, ainsi que nous l'avons déjà dit, nous espérons mériter d'être avec vous dans une même communion, qui est celle que proclame le Siége apostolique, dans lequel réside l'entière et vraie solidité de la religion chrétienne [4] »

1. Nos apostolorum sedem sequimur, et ipsius communicatores communicatores habemus, etc.

2. Et nos notionem accipientes suggestionis directæ ab Agathone, et alterius suggestionis, quæ facta est a subjacente ei concilio, sic sapimus et credimus. Per Agathonem Petrus loquebatur.

3. Neque nos sane novam de illo judicii sententiam ferimus, sed jam olim a S. papa Nicolao pronunciatam, quam nequaquam possumus immutare.

4. Quoniam, sicut prædiximus, sequentes in omnibus apostolicam sedem, et observantes omnia ejus constituta, speramus (*a*), ut in una communione quam sedes apostolica prædicat, esse mereamur, in qua est integra et vera Christianæ religionis soliditas.

a). Au lieu de *speramus*, qui est la vraie leçon, saint Alphonse avait lu *separamus;* de là l'observation qu'il fait dans cet endroit : *s'intende della separazione di Fozio*. Observation juste, mais qui n'est pas à sa place. Il fallait donc changer cela. (*Note de l'éditeur.*)

Voici ce qui fut dit dans le deuxième concile de Lyon tenu sous Grégoire X en 1274, et auquel assistaient cinq cents évêques : « La sainte Eglise romaine possède la primauté sur l'Eglise entière, comme elle reconnaît l'avoir reçue, avec la plénitude de l'autorité, de Notre-Seigneur lui-même dans la personne du bienheureux Pierre, dont le pontife romain est le successeur Et de même qu'elle est obligée plus que les autres de prendre la défense de la vraie foi, de même, s'il s'élève des difficultés touchant la foi, elles doivent être résolues par son jugement [1] » Si donc le pape doit définir toutes les questions de foi, il s'ensuit que toutes les définitions du pape doivent être considérées comme dogmes de foi. « Non, dit Bossuet à propos de ce texte du concile, car la faculté de Paris définit aussi plusieurs choses touchant la foi, sans que pour cela ses définitions puissent être considérées comme des dogmes. » Cette comparaison ne prouve rien : la faculté de Paris définit sans doute plusieurs choses, mais personne ne dit qu'elle doive les définir, comme on le dit du pape : *suo debent judicio definiri*. La définition d'un article par une faculté diffère beaucoup de la définition d'un dogme par le pape; car celui-ci a la primauté et l'autorité sur l'Eglise universelle, et l'obligation de prendre en main la défense des vérités de la foi lui est imposée. Il les définit comme primat et prince de l'Eglise, et celle-ci est obligée de s'en tenir à ce qu'il a défini, d'autant plus que le concile (*a*) lui-même a déclaré en quoi consistait l'étendue de son autorité : « La plénitude de ce pouvoir consiste en ce qu'elle (l'Eglise romaine) admet les autres églises à partager sa sollicitude..., tout en gardant sa prérogative tant dans les conciles généraux, que dans certaines autres matières [2]. » Cette formule ayant été lue,

1. Ipsa quoque romana Ecclesia principatum super universam Ecclesiam obtinet, quam se ab ipso Domino in B. Petro, cujus romanus pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse recognoscit. Et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri, etc.

2. Potestatis plenitudo consistit, quod Ecclesias cæteras ad sollicitudinis partem admittit... sua tamen observata prærogativa, et tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva.

a). Ce ne fut pas précisément le concile, mais bien les Grecs présents au concile, à la suite de leur empereur, qui souscrivirent cette profes-

le concile l'accepta dans les termes suivants : « Cette profession de foi, telle qu'elle a été lue en entier et fidèlement exposée, nous la reconnaissons et l'acceptons comme vraie, sainte, catholique et orthodoxe, et nous confessons de cœur et de bouche ce que tient, enseigne et prêche avec fidélité la sainte Eglise romaine [1] » Quand bien même il n'y aurait pas d'autres déclarations de conciles que celle-ci, je ne sais comment on pourrait nier l'infaillibilité du pape et sa supériorité sur les conciles. En outre, dans le concile général de Vienne, sous Clément V, on établit qu'il n'appartenait qu'à la Chaire apostolique de définir les questions douteuses en matière de foi : *Dubia fidei declarare ad sedem duntaxat apostolicam pertinere*. En outre, le concile de Constance approuva la lettre de Martin V, qui ordonnait d'interroger ceux qui étaient suspects d'hérésie : « S'ils croient que le pape est le successeur de Pierre, ayant l'autorité suprême dans l'Eglise de Dieu [2] » « L'autorité suprême, dit Bellarmin, est celle qui n'a ni supérieur, ni égal. » Le concile de Florence, dans sa dernière session, dit : « Nous définissons que le pontife romain a la primauté sur le monde entier ; que le même pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, le vrai vicaire de Jésus-Christ, le chef de toute l'Eglise, le père et le docteur de tous les chrétiens, et qu'à lui a été confié par Notre-Seigneur Jésus-Christ, en la personne du bienheureux Pierre, le plein pouvoir (de paître, de régir et de gouverner l'Eglise universelle), comme cela est aussi contenu dans les actes des conciles œcuméniqnes et les saints canons [3]. » Mais

sion de foi, dont le concile tout entier ensuite se déclara satisfait (Voir Labb. *conc.*, t. XI, *part.* 1, col. 967 et 971). (*Note de l'éditeur.*)

1. Supra scripta fidei veritate, prout plene lecta est, et fideliter exposita, veram, sanctam, catholicam, et orthodoxam fidem cognoscimus, et acceptamus, et ore ac corde confitemur, quod vere tenet, et fideliter docet, et prædicat S. romana Ecclesia.

2. Utrum credant quod papa sit successor Petri, habens supremam auctoritatem in Ecclesia Dei ?

3. Definimus, romanum pontificem in universum orbem habere primatum, et successorem esse Petri, totiusque Ecclesiæ caput, et christianorum patrem, ac doctorem existere, et ipsi in B. Petro regendi Ecclesiam a D. N. Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur.

si le pape est réellement le docteur de toute l'Eglise, il s'ensuit certainement qu'il est infaillible dans toutes ses définitions touchant la foi, afin que l'Eglise ne soit pas trompée par son docteur lui-même. C'est d'après ces principes que l'assemblée de Paris, composée de quatre-vingt-cinq évêques, écrivit au pape Innocent X : « C'est une coutume reçue et autorisée dans l'Eglise, qu'on rapporte les causes majeures au Saint-Siége apostolique, et la foi de Pierre, laquelle ne faillit jamais, réclame, comme c'est son droit, qu'on maintienne fidèlement cette coutume [1] »

XI. Launoy et autres adversaires de l'infaillibilité du pape, distinguent entre la chaire apostolique ou romaine, qu'ils entendent de l'Eglise universelle, et le souverain pontife qui y est assis ; ils disent que le siége est infaillible, mais non pas celui qui y est assis. La distinction est ingénieuse, mais elle est fausse, car elle est contraire à l'opinion générale des conciles, des pontifes et des Pères, qui, par le siége apostolique ou romain, entendent communément le pontife romain. Dans le premier concile de Nicée (can. 19 et 29) on lit : « Tous les évêques font appel au siége apostolique [2]. » Dans le concile de Sardique (can. 4 et 5) : « On peut appeler du concile au siége romain, etc. [3]. » Dans le concile de Vienne : « C'est au siége apostolique qu'il appartient de prononcer dans les doutes en matière de foi [4]. » Dans le deuxième concile de Constantinople : « Nous suivons le siége apostolique... nous condamnons ceux qu'il condamne [5] » Dans le deuxième concile de Lyon : « La sainte Eglise romaine possède la primauté sur toute l'Eglise [6]. » Le pape Anaclet avait dit de même (can. *Sacrosancta*, dist. 22, c. 2) : « Ce siége apostolique, chef de toutes les Eglises, etc. [7] » Théodoret dit, dans sa lettre

1. Majores causas ad sedem apostolicam referre, solemnis Ecclesiæ mos, quem fides Petri nunquam deficiens retineri pro suo jure postulat.

2. Omnes episcopi apostolicam appellant sedem.

3. A synodo posse romanam sedem appellare, etc.

4. Dubia fidei declarare ad sedem apostolicam pertinere.

5. Nos apostolicam sedem sequimur... condemnatos ab ipsa condemnamus.

6. Ipsa quoque romana Ecclesia principatum super universam Ecclesiam obtinet.

7. Hæc vero apostolica sedes, caput omnium Ecclesiarum, etc.

au pape Léon : « J'attends la décision de votre siége apostolique[1] » Les évêques assemblés à Paris, dans leur lettre citée plus haut, disaient à Innocent X : « C'est une coutume reçue, » etc., comme plus haut, page 523[2] » Donc, par siége, on doit entendre celui qui y est assis.

XII. Nous prouvons encore l'infaillibilité du pape par la tradition apostolique, ou le témoignage des SS. Pères. Citons saint Ignace, martyr (epist. ad Trallens : « Quiconque n'obéit pas aux pontifes romains, est en toutes lettres un athée et un impie ; il méprise Jésus-Christ et viole ses ordonnances[3]. » Saint Irénée (lib. III, c. 3) : « Il est nécessaire que tout dépende de l'Eglise romaine, comme de leur source et de leur chef principal[4] » Saint Jérôme, qui, dans sa lettre à saint Damase, où il demande si dans la très-sainte Trinité il fallait admettre une ou trois hypostases, ajoute : « Simple brebis du troupeau, je demande assistance à mon pasteur ; c'est au successeur du pasteur que je parle, etc. Je sais que l'Eglise est bâtie sur cette pierre... Je ne connais point Vital, je repousse Mélèce, j'ignore ce que peut être Paulin... Quiconque n'amasse pas avec vous, dissipe[5]. » Ensuite il conclut : « C'est pourquoi je conjure votre béatitude de m'autoriser par quelqu'une de vos lettres, soit à m'abstenir de dire, soit de dire au contraire *trois hypostases*. Brebis, j'implore l'assistance de mon pasteur. Décidez, s'il vous plaît, je ne crain-

1. Ego apostolicæ vestræ sedis expecto sententiam.

2. Majores causas ad sedem apostolicam referre, Ecclesiæ mos, quem fides Petri nunquam deficiens pro jure suo postulat.

3. Qui igitur iis (*scilicet romanis pontificibus*) non obedit, atheus prorsus, et impius est, et Christum contemnit, et constitutionem ejus imminuit (*a*).

4. Omnes a romana Ecclesia necesse est ut pendeant, tanquam a fonte et capite (*b*).

5. A pastore præsidium ovis peto : cum successore piscatoris loquor, *etc.* Super illam petram ædificatam Ecclesiam scio... Non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum : quicumque tecum non colligit, spargit.

a). Il est évident par tout le contexte de la lettre, que saint Ignace dit ces choses de tous les évêques en général, et non des pontifes romains en particulier. (*Note de l'éditeur.*)

b). Ce ne sont pas là les paroles mêmes de saint Irénée, mais bien le commentaire : *Ad hanc Ecclesiam propter potentiorem*, etc. (*Note de l'éditeur.*)

drai point, si vous me le prescrivez, de dire *trois hypostases*[1] » Saint Grégoire, qui dans son épître aux évêques de la Gaule, (lib. IV, ep. 52, al. lib. V, ep. LIV), disait que dans les questions importantes on devait lui en donner connaissance, pour qu'il pût les juger définitivement sans danger d'erreur[2] » Saint Athanase (epist. ad Fel. pap.) dit « que l'Eglise romaine conserve toujonrs la vraie doctrine sur Dieu[3] » Puis, dans la même épître, il dit au pontife : « Vous êtes le vainqueur des hérésies profanes et de tous ceux qui attaquent et infestent l'Eglise ; vous êtes le chef et le docteur de tous les amis de l'orthodoxie de la doctrine, et de la pureté de la foi[4] » Saint Cyprien (epist. VIII, lib. 1) : « Dieu est un, le Christ est un, l'Eglise est une, et une est aussi la chaire fondée sur Pierre par la voix du Seigneur. On ne peut pas rompre l'unité de ce sacerdoce par un sacerdoce nouveau. Quiconque amasse ailleurs, dissipe[5]. » Ailleurs le même saint Cyprien (lib. *de unit. Eccles.*) ajoute : « Comment peut se flatter d'être dans l'Eglise, celui qui se sépare de la chaire de Pierre, sur laquelle l'Eglise est fondée[6] ? » Ailleurs (epist. *ad Corn. pap.*), en parlant des pontifes romains, il dit : « qu'auprès d'eux la perfidie ne peut avoir d'accès[7] » Saint Pierre Chrysologue (epist. *ad Eutychet.*, conc. Chalced. part. 1), exhortant Eutychès à obéir au pape, lui dit « que le bienheureux Pierre, qui vit et préside toujours dans son propre siége, procure la

1. Quamobrem obtestor B. tuam, ut mihi in epistolis tuis tacendarum, sive dicendarum trium hypostaseon detur auctoritas. A pastore præsidium ovis flagito. Discernite, si placet, non timebo tres hypostases dicere, si jubetis.

2. Ad nostram studeat perducere notionem, quatenus a nobis valeat congrua sine dubio sententia terminari.

3. Romanam Ecclesiam semper conservare veram de Deo sententiam,

4. Tu profanarum hæresum, atque imperitorum, omniumque infestantium depositor princeps, et doctor, caputque omnium orthodoxæ doctrinæ, et immaculatæ fidei existis.

5. Deus unus est, Christus unus est, et una Ecclesia, et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud constitui sacerdotium novum, fieri præter unum sacerdotium non potest. Quisquis alibi collegerit, spargit.

6. Qui cathedram Petri, supra quam fundata est Ecclesia, deseruit, in Ecclesia se esse confidit ?

7. Ad quos perfidia habere non possit accessum.

vraie foi à ceux qui la lui demandent[1]. » Théodoret (epist. *ad Leon pap.*) : « J'attends la sentence de votre siége apostolique, et je conjure votre sainteté de me venir en aide, puisque je fais appel à votre juste et équitable jugement[2]. » Saint Augustin (lib. I. *contra Julian.*, cap. 5) : « Le rescrit du pape a mis fin à la cause des pélagiens[3]. » Il dit ailleurs (in *Psalm. cont. art. Donat.*) : « Comptez les évêques qui ont siégé sur la chaire même de Pierre ; voyez en quel ordre ces pères se sont succédé l'un à l'autre ; c'est là la pierre contre laquelle les portes orgueilleuses de l'enfer ne peuvent remporter la victoire[4]. » Saint Bernard (epist. 190, *ad Innocent II*) affirme : « La tradition constante et perpétuelle des Saints Pères atteste cette prérogative de l'infaillibilité pontificale[5]. » Saint Thomas (2-2, q. 11, art. 2, ad 3) : « Une fois que l'Eglise universelle s'est prononcée sur l'objet d'un dissentiment, celui qui refuserait obstinément de se soumettre à l'autorité de l'Eglise, serait censé hérétique. C'est, du reste, dans le souverain pontife que réside principalement cette autorité[6]. » Il avait déjà dit, sur la question première, art. 10, que « l'unité de la foi n'aurait pu exister dans l'Eglise, si les questions qui s'élèvent en matière de foi n'étaient résolues par celui

1. Quoniam B. Petrus, qui in propria sede et vivit, et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem.

2. Ego apostolicæ vestræ sedis expecto sententiam, et obsecro V. S. ut mihi opem ferat, justum vestrum, et rectum appellanti judicium.

3. Per papæ rescriptum causa pelagianorum finita est.

4. Numerate sacerdotes vel ab ipsa sede Petri, in ordine illo Patrum, quis cui successerit, videte ; ipsa est petra, quam non vincunt superbæ inferorum portæ.

5. Istam infallibilitatis pontificiæ prærogativam constantissima perpetuaque SS. Patrum traditio commonstrat (*b*).

6. Postquam essent aliqua Ecclesiæ auctoritate determinata, hæreticus esset, si quis repugnaret ; quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo pontifice.

a). Ce texte ne se trouve pas à l'endroit cité ici, mais il se trouve quant au sens à la fin du sermon CXXXI, saint Auguste, t. V. p. 630.

(*Note de l'éditeur.*).

b). Nous avons vu plus haut que ces paroles ne sont que le commentaire de ce qu'a dit effectivement saint Bernard au commencement de sa lettre CXC à Innocent Ier.

à qui appartient la présidence de l'Eglise entière[1]. » Saint Bonaventure (*Sum theol.*, q. I, art. 3, § 3) : « Le pape ne peut pas se tromper, étant posées deux conditions : l'une, qu'il prononce en sa qualité de pape, et non comme docteur particulier, l'autre, qu'il ait l'intention de faire un dogme de foi[2] » Jansénius était du même avis dans son avant-propos (cap. 29.), où il dit qu'il suivait l'Eglise romaine, le successeur de Pierre, en ajoutant ces mots : « Je sais que sur cette pierre est bâtie l'Eglise ; quiconque n'amasse pas avec elle, dissipe[3] »

XIII. L'infaillibilité du pape se prouve encore par les canons de l'Eglise. Le pape Anaclet (can. *Sacrosancta*, dist. 22, c. 2) : « Ce siége apostolique est le chef et comme le pivot de toutes les Eglises, ayant été établi en cette qualité par le Seigneur, à l'exclusion de tout autre ; et de même qu'une porte est régie par son pivot, ainsi l'autorité de ce saint siége régit toutes les Eglises par la disposition de Dieu ([4]). » Le pape Gelase (cité dans le can. *Cuncta*, caus. 9, q. 3, c. 18) écrivait aux évêques de la Dardanie : « L'Eglise répandue dans le monde entier sait fort bien que le siége du bienheureux Pierre a le droit de délier tout ce que les sentences des pontifes ont lié, attendu qu'il lui appartient de juger toutes les Eglises [5] » Boniface VIII (extrav. commun. *Unam sanctam*, cap. 1, de major. et obed.) dit : « Nous déclarons, définissons et prononçons qu'il est d'une absolue é cessité pour le salut que toute créature humaine soit soumise

1. Nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiæ præest.

2. Papa non potest errare, suppositis duobus : primum, quod determinet quatenus papa : alterum, ut intendat facere dogma de fide (*a*).

3. Super illam petram ædificatam Ecclesiam scio ; quicumque cum illa non colligit, spargit.

4. Hæc vero apostolica sedes, cardo et caput omnium Ecclesiarum a Domino, et non ab alio est constituta ; et sicut cardine ostium regitur, sic hujus S. sedis auctoritate omnes Ecclesiæ Domino disponente reguntur.

5. Cuncta per mundum novit Ecclesia, quoniam quorumlibet sententiis ligata pontificum, sedes B. Petri apostoli jus habeat resolvendi, utpote quæ de omni Ecclesia fas habeat judicandi.

a) Ces paroles ne sont pas de saint Bonaventure même, mais d'un précis de la théologie de saint Bonaventure, composé par un père franciscain vers la fin du XVIe siècle. (*Note de l'éditeur.*)

au pontife romain[1] » Le savant P Berti affirme en conséquence (*de theol. disc.*, l. XVII, c. 5) : « Que l'opinion du droit d'appeler de la sentence du pape au concile, et de la nécessité de l'approbation des évêques pour assurer l'infaillibilité au siége apostolique romain, est tout à fait fausse, quoi qu'elle soit soutenue par quelques-uns avec tant d'animosité et avec un si grand appareil de preuves ([2]). »

XIV Chose étonnante ! si quelques papes ont laissé échapper certaines expressions ambiguës sur l'autorité des conciles, aussitôt nos adversaires de les interpréter à leur gré, et de les prôner comme une doctrine sacrée ; tout ce qu'ont dit au contraire une multitude de souverains pontifes en faveur de l'autorité suprême et infaillible de la papauté, n'est rien à leurs yeux, parce que, disent-ils, les papes ne font en cela que défendre leur propre cause. Mais ne pouvons-nous pas aussi de notre côté en dire autant, de ce que les conciles ont affirmé suivant nos adversaires, en faveur de leur propre supériorité ? Jésus-Christ a-t-il donc pu permettre un tel désordre dans son Eglise, que si un concile fait une définition opposée à celle du pape, nous ne sachions plus à qui nous devrons croire ? Mais non ; les conciles eux-mêmes ont expressément déclaré, ainsi que nous l'avons vu plus haut, que l'autorité du pape est suprême et infaillible, et que le pape préside, non-seulement à toutes les églises particulières, mais aussi à l'Eglise universelle.

XV Mais venons-en aux preuves de raison. Il est certain qu'il doit exister dans l'Eglise un juge infaillible pour les controverses de la foi ; s'il n'en était pas ainsi, les opinions des hommes et des savants eux-mêmes étant diverses, quantité de dogmes resteraient confus et incertains. Les Ecritures ne suffisent pas toujours pour les décider, comme nous l'avons dit au chapitre sixième, § 2, parce qu'il arrive assez souvent que les contro-

1. Porro subesse romano pontifici omnem humanam creaturam, declaramus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.

2. Quorumdam sententia de appellatione a sententia pontificum ad concilia, et de infallibilitate romanæ et apostolicæ sedis dependenter ab aliorum episcoporum approbatione, licet tanta animositate, et argumentorum apparatu a nonnullis propugnetur, falsissima est.

verses s'élèvent sur le sens même des Ecritures. Ce n'est pas non plus le sens individuel, comme le voudraient les hérétiques, parce que ce sens n'a rien de fixe et ne saurait servir de règle de foi; il est d'ailleurs si divers parmi les hommes, que s'il devait être pris pour règle de foi, il y aurait dans le monde autant de croyances diverses également obligatoires, qu'il y a de têtes. Les conciles généraux ensuite ne peuvent pas toujours s'assembler, soit à cause des guerres, soit à cause des frais qu'ils exigent, ou faute d'un lieu qui convienne ; au moins ne peuvent-ils s'assembler aussi vite qu'il le faudrait pour extirper les hérésies, dont le venin se répand aussi promptement que la peste. De sorte que si Dieu n'avait pas accordé l'infaillibilité aux définitions des papes, et qu'il eût été nécessaire que les questions en matière de foi fussent résolues par les conciles généraux, Dieu n'aurait pas suffisamment pourvu dans ce cas au bien de l'Eglise ; puisque, vu le grand nombre de difficultés qui peuvent s'opposer à la convocation des conciles généraux, l'Eglise pourrait être privée, l'espace de plusieurs siècles, d'un juge infaillible qui puisse porter remède aux schismes et aux hérésies qui peuvent naître à chaque instant.

XVI. Mais non ; car Jésus-Christ nous a laissé son vicaire et lui a promis son assistance, afin qu'il juge infailliblement les doutes en matière de foi, et qu'il puisse extirper les erreurs des ennemis de l'Eglise. Et de fait, telle a toujours été la pratique de l'Eglise, que la condamnation des hérésies se fasse par les pontifes romains ; et les conciles, même après les définitions portées par les papes, ne se sont jamais réunis, que lorsqu'il y a eu commodité de les rassembler, et qu'on a jugé utile de le faire pour éteindre plus complétement l'incendie que telle ou telle erreur avait allumé. Au reste, il n'y eut aucun concile général dans les premiers siècles, et, pendant ces mêmes siècles, nombre d'hérésies furent condamnées par les seuls pontifes romains : et toujours l'Eglise entière considérait comme de vrais hérétiques, ceux qui avaient été ainsi condamnés par le pape. C'est ainsi que, dans les trois premiers siècles, furent condamnés les nicolaïtes, les marcionites, les montanistes, les novatiens, les

tertullianistes, les origénistes, etc. Dans le IV[e] siècle, les papes seuls condamnèrent les hérésies de Jovinien et de Priscillien, et dans le V[e] siècle, Pélage et Vigilance. Dans les siècles plus rapprochés de nous, Léon XI condamna les erreurs de Bérenger, Eugène III celles de Gilbert de la Porrée, saint Pie V et Urbain VIII celles de Baïus. Le pape saint Anaclet, dès l'an 101, dans sa première décrétale, avait ordonné ainsi : « S'il vient à se produire des questions plus difficiles, comme seraient des jugements à prononcer sur des évêques ou autres personnages importants, ou autres causes majeures, elles devront être référées au Siége apostolique, parce que tel est l'ordre établi par les apôtres de la part du Sauveur [1] » Or, parmi les causes majeures, celles qui touchent la foi occupent certainement le premier rang. Saint Jules, en 336 (Epist. *gemina advers. episc. orientales*), a dit, dans une de ses lettres : « Les droits de convoquer les conciles généraux et de juger les évêques ont été attribués à l'Eglise même du premier siége, en vertu d'un privilége tout spécial, par les statuts évangéliques, apostoliques et canoniques, parce qu'il a toujours été de règle, d'après une multitude d'autorités, de référer les causes majeures au Siége apostolique. » En outre, saint Augustin (lib. IV, *contra duas epist. Pelag.*, cap. XII), combattant l'opinion de la nécessité d'un concile pour la condamnation d'une hérésie, ajoutait : « Comme si aucune hérésie n'avait jamais été condamnée que par des conciles assemblés, tandis qu'au contraire, il y en a très-peu pour lesquelles cette nécessité ait eu lieu [3]. » Dans un autre en-

1. Quod si difficiliores ortæ fuerint quæstiones, aut episcoporum aut majorum judicia aut majores causæ fuerint, ad sedem apostolicam referantur, quoniam apostoli hoc statuerunt jussione Salvatoris.

2. Ipsi vero primæ sedis ecclesiæ convocandarum synodorum jura et judicia episcoporum singulari privilegio evangelicis et apostolicis atque canonicis concessa sunt institutis, quia semper majores causæ ad sedem apostolicam multis auctoritatibus referri præceptæ sunt. (*a*).

3. Quasi nulla hæresis aliquando, nisi synodi congregatione damnata sit ; cum potius rarissimæ inveniantur, propter quas damnandas necessitas talis extiterit.

a). Nous substituons ce texte, tel que nous le trouvons dans Labb. (*Conc.* t. II, col. 478), au texte de l'édition italienne, qui nous a paru altéré.

(*Note de l'éditeur.*)

droit (epist. 118), parlant des décisions du pontife, il dit : « C'est une folie jointe à beaucoup d'insolence que d'y résister[1] » Mais nous devons surtout faire une attention particulière à ce qui fut dit dans l'action 3 du huitième concile général, troisième de Constantinople (*b*) célébré sous Adrien II, en 869 : « Dans les temps passés, tandis que les hérésies et les crimes se multipliaient, les successeurs de Pierre dans le Siége apostolique ont constamment extirpé ces plantes nuisibles et cette pernicieuse ivraie[2] » Duhamel dit, d'accord avec Pierre de Marca, que les définitions du pape ne sont infaillibles que lorsqu'il s'agit de choses bien claires. Voilà certes un beau privilége que ces auteurs donnent au chef de l'Eglise ? Quand les choses contenues dans l'Ecriture ou dans la tradition sont claires par elles-mêmes, chaque individu peut affirmer qu'elles sont de foi, et qu'on se trompe en les niant. Au lieu que ce que le Sauveur a promis à saint Pierre et à ses successeurs, c'est qu'ils ne failliront jamais dans leurs définitions en matière de foi, quelque douteux et obscur que leur objet puisse être pour les fidèles.

XVII. Donc, objectera quelqu'un, les conciles généraux sont inutiles. Non, ils ne le sont pas; ils sont utiles en plusieurs manières; car ils engagent les peuples à recevoir avec plus de facilité des décrets qui ont été établis d'un consentement unanime : les monarques aussi convoquent souvent leurs parlements pour des affaires qu'ils pourraient décider tout seuls. Ils sont utiles afin que les évêques sachent mieux les doctrines et les raisons des décrets, et puissent mieux instruire les fidèles sur les vérités déclarées. Ils sont utiles pour faire taire les détracteurs des définitions du pape. Ils sont utiles aussi pour faire mieux examiner quelques points qui ne sont pas encore définis, ni suffisamment discutés ; bien entendu que les définitions des conciles, pour avoir une autorité de foi, ont besoin

1. Eis repugnare insolentissima insania est (*a*).

2. Retro olimque semper, cum hæreses et scelera pullularent, noxias illas herbas, et zizania apostolicæ sedis romanæ successores extirparunt.

a). Saint Augustin, à l'endroit cité, n'a pas dit cela *delle decisioni del pontefice*, mais de *si quid tota per orbem frequentat Ecclesia*.

b). L'édition italienne porte *nel concilio romano* ; c'était *Costantinopolitano* qu'il fallait mettre. (*Note de l'éditeur*).

d'être corroborées par la sanction du pape; car elles reçoivent toute leur force de l'approbation du pape, ainsi que cela fut déclaré dans la session XI du dernier concile de Latran : « Les Pères des conciles antérieurs ont eu pour pratique de demander humblement la signature et l'approbation du pontife romain pour la confirmation de tout ce qui avait été traité dans les assemblées, et ils l'ont obtenue : c'est ce qui résulte manifestement des conciles de Nicée, d'Ephèse, de Chalcédoine, de Constantinople, du septième tenu à Nicée, de celui de Rome sous Symmaque, et de tant d'autres conciles et de leurs actes, tels qu'ils sont parvenus jusqu'à nous[1] » Cette doctrine est conforme à ce qu'écrivit Pascal II, dans sa lettre à l'archevêque de Palerme, rapportée par Baronius, *ad ann.* 402 (cap. *Significasti*, Decretal. lib. I, tit. v, *de elect.*). « On nous objecte qu'on ne trouve dans les conciles aucun statut (qui oblige un archevêque à prêter serment de fidélité et d'obéissance avant de recevoir le pallium), comme si des conciles pouvaient imposer des lois à l'Eglise romaine, tandis que les conciles n'ont jamais été assemblés qu'en vertu de l'autorité de cette église, que c'est elle qui leur a donné leur autorité, et que dans leurs statuts il est toujours fait exception en faveur de l'autorité du pontife romain[2]. »

XVIII. Si les papes ne pouvaient opposer aux hérésies des décisions infaillibles, et qu'il fût nécessaire d'attendre la réunion d'un concile, on ne pourrait empêcher les progrès que l'erreur ferait tant qu'elle ne serait pas condamnée par un concile. Qui ne sait, d'ailleurs, que les conciles deviennent la plupart du

1. Consueverunt antiquorum conciliorum patres, pro eorum, quæ in suis conciliis gesta fuerunt, corroboratione, a romanis pontificibus subscriptionem, approbationemque humiliter petere, et obtinere, prout ex Nicæna, Ephesina, Chalcedonensi, sexta Constantinopolitana, septima Nicæna, Romana sub Symmacho, synodis habitis, eorumque gestis manifeste colligitur.

2. Aiunt in conciliis statutum non inveniri, quasi romanæ Ecclesiæ legem concilia ulla præfixerint, cum omnia concilia per romanæ Ecclesiæ auctoritatem et facta sint, et robur acceperint, et in eorum statutis romani pontificis patenter excipiatur auctoritas (*a*).

a). Ces paroles de Pascal II peuvent se lire dans les *Décrétales*, liv. I, tit. 6, c. IV. Nous nous en sommes servi pour corriger le texte de l'édition italienne. (*Notes de l'éditeur*).

temps inutiles pour les hérétiques qui refusent de se soumettre aux décisions du pape, puisqu'ils ne manquent pas de prétextes pour mépriser les définitions des conciles eux-mêmes, comme il arriva au temps de Luther, les hérétiques trouvant toujours à dire, ou que le concile n'a pas été libre, ou qu'il n'a pas été légitime, ou que ses décrets n'ont pas été portés après un mûr examen, ou qu'ils n'ont pas été conclus à l'unanimité des voix par tous ceux qui devaient y intervenir, ou enfin que les actes du concile ont été altérés. Tel d'entre eux a écrit que les conciles doivent réunir non-seulement tous les évêques, mais aussi tous les curés, les prêtres, les diacres et même les séculiers. Un auteur partisan de cette opinion ajoute : « Le pape et les évêques ne sont que les commis du peuple. Les facultés, les corps et les particuliers mêmes devraient s'unir pour l'intérêt commun. » Chose tout-à-fait opposée à la pratique des premiers conciles de l'Eglise, ainsi qu'aux doctrines des saints Pères, témoins saint Cyprien (epist. *ad Jubajan.*), saint Hilaire (lib. *de synod.*), saint Ambroise (epist. 31.), saint Jérome (epist. *ad solit. vit. agent.*), qui disent qu'il n'est permis qu'aux évêques de donner leur voix dans un concile, comme juges. Théodose le Jeune, dans sa lettre au concile d'Ephèse, disait : « Il n'est pas permis à celui qui n'est pas compté au nombre des évêques, de s'immiscer dans les affaires ecclésiastiques [1]. » Et ce n'est que par concession qu'il est permis aux cardinaux de donner leurs voix avec les évêques, ainsi qu'aux abbés et aux généraux d'ordres réguliers, à cause de leur juridiction presque épiscopale, comme l'a dit Benoît XIV (*de syn. diœc.* I. VIII, c. 2, n. 5).

XIX. D'ailleurs, les hérétiques opiniâtres diront toujours que le concile n'a pas été universel et légitime, parce que ces hérétiques, qui se croient la meilleure partie de l'Eglise, n'y sont point intervenus. Supprimez l'infaillibilité du pape, et il n'y a plus moyen de les convaincre. Aussi saint Thomas observe très-justement que l'unité de la foi ne pourrait être maintenue, si les questions qui intéressent la foi n'étaient pas définies par

1. Nefas est enim qui SS. episcoporum catalogo adscriptus non est, illum ecclesiasticis negotiis se immiscere.

celui qui préside à l'Eglise entière, de manière à ce que sa sentence ait son exécution pour toute l'Eglise[1]. » (2-2. quæst. 1., art. 10). Voici ce qui arriva dans l'hérésie de Luther. Luther commença par appeler du pape mal informé au pape mieux informé ; puis du pape au futur concile ; puis du concile de Trente, qui l'avait condamné, à l'Ecriture sainte ; enfin de l'Ecriture sainte à l'esprit privé, c'est-à-dire à son cerveau dérangé. De là il composa un livre, où il s'efforça de prouver qu'on n'avait aucun besoin des conciles : *Nihil opus esse conciliis;* il osa même appeler le premier concile de Nicée un tas de foin et de paille, *fœnum et stramen.*

XX. Mais comment se fait-il donc, disent les adversaires, que plusieurs pontifes aient failli en définissant des choses concernant la foi ? C'est ainsi que les adversaires de l'autorité des pontifes s'appliquent continuellement à trouver des erreurs dans leurs définitions ; ils n'ont pourtant jamais pu découvrir aucune erreur en matière de dogmes, qui ait été enseignée par un pape, comme pape et docteur de l'Eglise. Ils disent qu'à l'époque des conciles de Rimini et de Sirmich, le pape Libère tomba dans l'hérésie arienne, en signant la formule de foi des ariens. Or, voici comment se passa cette affaire, selon saint Athanase, saint Hilaire, saint Jérôme, Sévère-Sulpice, et Théodoret. On présenta à Libère et aux évêques catholiques, pour la leur faire signer, la formule de foi, où il était dit que le Fils n'est point une créature comme les autres, mais qu'il est d'une substance semblable à celle du Père : il y manquait l'expression du concile de Nicée, qu'il est vrai Dieu comme le Père et consubstantiel au Père. Valens, chef des ariens, se servit de ce subterfuge pour engager Libère à signer, en lui promettant qu'on ajouterait dans la formule toutes les expressions nécessaires. Le pape et les autres évêques, trompés par cette promesse, et pour se délivrer de la persécution des ariens et de l'empereur Constance, signèrent cette formule. Tournely (*Prælec. theol.*,

1. Servari non posset, nisi quæstio fidei determinaretur per eum qui toti Ecclesiæ præest, ut sic ejus sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur (2-2, *quæst.* 1. art. 10).

t. II, q. 4, sect. 2, art. 3) et autres, soutiennent que Libère ne signa pas cette formule, qui était la troisième, parce qu'en 359, époque où cette formule fut proposée par les Pères de Sirmich, Libère était déjà de retour de son exil, et qu'il avait, comme le rapporte saint Athanase, recouvré son siége ; mais qu'il souscrivit la première formule, que saint Hilaire a interprétée dans un sens catholique. Ainsi donc, que Libère ait fait la faute de signer la troisième ou la première formule, on ne peut pas lui reprocher pour cela d'avoir approuvé l'hérésie arienne ; bien plus, dès que Libère se fut aperçu de sa faute, il protesta par une déclaration publique qu'il n'avait jamais eu l'intention de s'éloigner de la foi de Nicée, et il rétracta expressément sa signature.

XXI. Nos adversaires reprochent ensuite à Vigile de s'être contredit dans la condamnation des écrits et des personnes d'Ibas, de Théodore et de Théodoret. Ici la réponse à faire serait longue, mais voici ce qui en est pour le fond : Sur ce même sujet il se tint deux conciles généraux, celui de Chalcédoine et le deuxième de Constantinople. Dans celui de Chalcédoine, on condamna les écrits d'Ibas, parce qu'il y excusait les erreurs de Nestorius, mais on ne condamna pas sa personne, au lieu que, dans celui de Constantinople, on condamna ses écrits et sa personne. Vigile adhéra d'abord au concile de Chalcédoine, et ensuite à celui de Constantinople ; et de là on l'accuse d'avoir failli dans la foi. Mais si l'on inculpe Vigile, on doit inculper aussi l'un des deux conciles d'avoir failli en matière de foi. Cependant la vérité est, que le concile de Chalcédoine, en excusant les personnes, avait bien voulu croire qu'Ibas et les deux autres avaient écrit de bonne foi. Au contraire, celui de Constantinople, en condamnant les personnes, admit que c'était de mauvaise foi qu'ils avaient composé leurs écrits. Du reste, il n'y était positivement question d'aucun dogme, comme l'a déclaré avec raison saint Grégoire : « Je tiens à ce que vous sachiez que, dans ce concile (deuxième de Constantinople), il ne fut question que des personnes, et nullement de la foi en elle-même [1] » Qu'on lise ce

1. Scire vos volo quod in ea (*scil. synodo*) de personis tantum, non autem de fide aliquid gestum est (*Epist.* lib. III, epit. 37, al. l'b. IV, epit. 39).

qui a été dit au sujet de Vigile dans le chapitre précédent. (§ IV, num. 59.)

XXII. Il ne servirait à rien de nous opposer une lettre de Vigile, où il paraît qu'il avait approuvé l'hérésie d'Eutychès; car cette lettre est justement réprouvée comme fausse par Baronius (tom. XIII, an. 588, in fin.), par Bellarmin (lib. IV, *de rom. pont.*, cap. x), et même par le sixième concile général (act. 14, apud Bellarm., loco cit.). Mais si quelqu'un s'obstinait à la tenir pour véritable, qu'il sache qu'elle fut écrite par Vigile, tandis que le vrai pape, qui était Silvère, vivait encore : mais aussitôt que ce dernier fut mort, Vigile renonça au pontificat, et alors le clergé l'élut pour pape d'un commun sentiment, après quoi Vigile réprouva ouvertement l'hérésie eutychéenne. Ajoutons que la lettre supposée aurait été écrite par Vigile, en son nom privé, et sous la condition qu'on n'en donnerait connaissance à personne. « Il faut donc, y est-il dit, que personne ne connaisse ce que je vous écris [1]. » Ainsi, même en supposant qu'elle fût vraie, on ne pourrait en déduire aucun argument contre l'infaillibilité des définitions pontificales *ex cathedra*, lesquelles, pour avoir force de loi, doivent être publiques.

XXIII. On inculpe encore le pape Honorius d'avoir adhéré, dans ses lettres à Sergius, chef des monothélites, qui répandait cette erreur, consistant à dire qu'en Jésus-Christ, il n'y avait qu'une volonté et une opération. Mais saint Maxime *(in disp. cum Pyrrho)*, et Jean IV (epist. *ad Constantin.*, ex t. V. *Conc.*, page 1760), ont justifié Honorius, en soutenant que ses lettres pouvaient être interprétées dans le sens catholique. Le fait est qu'Honorius croyait avec les orthodoxes qu'il y avait en Jésus-Christ deux volontés et deux opérations ; mais l'erreur de Sergius ayant surgi, Honorius, pour apaiser le schisme et pour ne pas faire soupçonner d'un autre côté qu'il adhérait aux eutychéens, qui voulaient une seule nature en Jésus-Christ, ou aux nestoriens, qui voulaient deux personnes en Jésus-Christ, prescrivit, dans les termes suivants, de n'affirmer ni une, ni deux opéra-

1. Oportet ergo ut hæc quæ vobis scribo, nullus agnoscat.

tions. « Écartant donc, comme nous l'avons dit, le scandale de l'invention nouvelle, nous ne devons affirmer ni une opération, ni deux ; mais, au lieu de parler d'une seule opération, comme le font quelques-uns, confesser, selon la vérité, un seul Seigneur Jésus-Christ opérant dans les deux natures ; et au lieu de deux opérations, dire plutôt avec nous, en supprimant cette expression d'une double opération, que les deux natures, c'est-à-dire la nature divine et celle de l'humanité qu'elle s'est unie, dans l'unique personne du Fils unique de Dieu le Père, opèrent sans se mêler, ni se séparer, ni se changer l'une en l'autre, chacune en ce qui lui est propre. Ainsi Honorius disait qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'un opérateur, mais deux opérations, à raison des deux natures unies dans sa personne, et dont chacune a ses opérations particulières[1] Il s'est exprimé de la même manière, quoique en moins de mots, dans sa première lettre à Sergius : « Jésus-Christ, y disait-il, opère dans ses deux natures divinement et humainement tout à la fois[2]. » Et ce qui achève de nous convaincre qu'Honorius croyait effectivement qu'il y a en Jésus-Christ deux opérations, et par conséquent deux volontés, une divine et l'autre humaine, c'est ce qu'il a dit dans sa seconde lettre[4] : « Nous devons confesser qu'en un seul et même Jésus-Christ les deux natures sont unies et agissent de manière à former dans leur action une unité naturelle, la nature divine faisant les opérations propres de Dieu, et la nature humaine

1. Referentes ergo, sicut diximus, scandalum novellæ adinventionis, non nos oportet unam, vel duas operationes prædicare, sed pro una, quam quidam dicunt, operatione nos unum operatorem Christum Dominum in utrisque naturis veridice confiteri, et pro duabus operationibus, ablato geminæ operationis vocabulo, ipsas potius duas naturas, id est divinitatis et carnis assumptæ, in una persona Unigeniti Dei Patris, inconfuse, indivise et inconvertibiliter nobiscum prædicare propria operantes.

2. Oportet unum operatorem Christum in utrisque naturis confiteri, et pro duabus operationibus ipsas potius duas naturas in una persona Unigeniti Dei prædicare propria operantes.

3. In duabus naturis (Christum) operatum divinitus, atque humanitus.

4. Utrasque naturas in uno Christo in unitate naturali copulatas, atque operatrices confiteri debemus : divinam quidem quæ Dei sunt operantem, et humanam quæ carnis sunt exequentem... naturarum differentias integras confitentes.

également ce qui lui est propre, sans aucune altération dans ce qui les différencie l'un de l'autre. » Si donc il était persuadé qu'il y avait en Jésus-Christ les deux natures, qui dans leurs opérations gardaient leurs caractères propres ; il croyait donc aussi qu'il existait deux volontés en Jésus-Christ. D'ailleurs, il ne dit qu'il ne fallait affirmer ni une seule opération, ni deux, *non nos oportet unam vel duas operationes prædicare*, que par la crainte qu'il avait de favoriser l'hérésie d'Eutychès, s'il affirmait une opération, ou celle de Nestorius, s'il en affirmait deux.

XXIV Que cependant Honorius ait dit dans la même lettre qu'il n'y avait qu'une volonté en Jésus-Christ[1], cela ne fait rien à la chose, puisqu'il n'a dit cela que pour répondre à ce que lui avait écrit Sergius, à savoir, que quelques uns voulaient que Jésus-Christ, comme homme, eût deux volontés contraires, comme sont en nous la volonté de l'esprit et celle de la chair. C'est pour condamner cette erreur, qu'Honorius répondit qu'il n'y avait en Jésus-Christ qu'une volonté, à savoir celle de l'esprit, et non celle de la chair, laquelle est en nous par suite de la faute d'Adam. C'est l'explication qu'ont donnée le pape Jean IV et saint Maxime, et que soutiennent Tournely (*de Incarn.*, tom. III, part. 2, disp. 3, cap. concl. 2), et le P Berti (tom. III, l. 26, c. 11,), et même le P Noel Alexandre, qui a dit à ce sujet (*Hist. eccl.*, sec. VII) : « Honorius a parlé dans un sens catholique, puisqu'il n'a point nié d'une manière absolue deux natures en Jésus-Christ, mais seulement deux volontés contraires[2] » Cela est d'ailleurs évident, par la raison qu'Honorius même donnait dans sa lettre, de la manière dont il s'exprimait : « Si nous reconnaissons, y ajoutait-il, une seule volonté en Jésus-Christ, c'est parce qu'en lui la divinité n'a pas pris le péché en prenant notre nature, mais notre nature telle qu'elle avait été créée avant que l'homme eût péché, et non telle qu'elle a été viciée par sa prévarication..... Ainsi donc, comme nous l'avons déjà dit, ce n'est pas une nature viciée que

1. Unam tantum voluntatem fatemur Dom. N. Jesu Christi.

2. Locutus est (*Honorius*) mente catholica, siquidem absolute duas voluntates Christi non negavit, sed voluntates pugnantes.

le Sauveur a prise, une nature qui fût en révolte contre la loi de l'esprit, etc.[1] »

XXV Quoi qu'il en soit, répliquent nos adversaires, Honorius a été condamné comme hérétique par le sixième concile (act. 13), avec Cyrus, Sergius, Pyrrhus et autres monothélites. Mais Baronius, Labigne, Frassen, Bellarmin (*de Rom. Pont.*, cap. XI), et plusieurs autres, tiennent pour certain que le nom d'Honorius a été inséré frauduleusement dans ces actes par les ennemis de l'Eglise romaine; entre les divers motifs qui justifient cette assertion, nous remarquerons celui-ci : la condamnation d'Honorius serait contradictoire avec ce qu'avait écrit saint Agathon, successeur d'Honorius, à l'empereur Constantin Pogonat, savoir, que la foi des pontifes romains n'avait jamais failli ni ne pouvait jamais faillir, conséquemment à la promesse de Jésus-Christ : « On ne prouvera jamais, écrivait ce saint pape à l'empereur, que l'Eglise apostolique du Christ se soit écartée du sentier de la tradition apostolique; mais elle continue de demeurer sans tache jusqu'à la fin, conformément à la promesse de Notre-Seigneur lui-même, faite au chef de ses disciples, à qui il a dit : *Pierre, j'ai prié pour toi*, etc.[2] » Le concile accueillit avec transport cette lettre de saint Agathon, et les Pères dirent d'elle qu'elle avait été dictée par le Saint-Esprit. Ce qui le prouve encore, c'est que le concile romain célébré par le pape saint Martin, avant le sixième concile susdit, condamna Cyrus, Sergius et les autres, sans dire un seul mot d'Honorius.

XXVI. D'ailleurs, en supposant même que le concile ait placé le nom d'Honorius parmi les hérétiques, Bellarmin, Tournely et le P. Berti, aux endroits cités, ainsi que Turrecremata (*de Eccl.* lib. II), disent qu'Honorius fut condamné par suite d'une erreur

1. Quia profecto a divinitate assumpta est nostra natura, non culpa; illa profecto quæ ante peccatum creata est, non quæ post prævaricationem vitiata... Non est itaque assumpta, sicut præfati sumus, a Salvatore vitiata natura, quæ repugnaret legi mentis ejus, *etc.*

2. Apostolica Christi Ecclesia, quæ *a tramite apostolicæ traditionis* nunquam errasse probabitur, sed illibata fine tenus permanet, secundum ipsius Domini pollicitationem, quam suorum discipulorum principi fassus est : Petre, etc.

de fait, ou d'une fausse information prise par les Pères du concile, sans que celui-ci ait commis pour cela aucune erreur en matière de fait dogmatique (car, sous ce dernier rapport, ni le pape, ni le concile œcuménique ne peuvent faillir) ; mais il s'est trompé sur un fait particulier, par suite d'une fausse information, causée par la mauvaise traduction de la lettre d'Honorius du latin en grec, qui leur fit croire qu'il avait écrit à Sergius dans des dispositions hérétiques : erreur dans laquelle chacun peut tomber, même les conciles généraux, comme tout le monde en convient. Ce qui prouve encore que le concile est tombé dans cette erreur de fait particulier, c'est ce qu'ont écrit, pour la défense d'Honorius, Jean IV, Martin Ier, saint Agathon, Nicolas Ier, ainsi que le concile romain tenu sous Martin Ier, lesquels ont mieux entendu les lettres d'Honorius que ne le firent les Pères grecs du sixième concile. Aussi les écrivains les plus anciens, et en bien plus grand nombre que les modernes, n'ont eu garde d'appliquer à Honorius la note d'hérétique ; tels sont saint Maxime, Théophane l'Isaurien, Zonare, Paul diacre, et Pothius lui-même, quoique ennemi de l'Eglise romaine, tous cités par Bellarmin. Ce dernier ajoute que presque tous (*a*) les historiens latins, comme Anastase, Bède, Blondus, Nauclerus, Sabellicus, Platine et autres, appellent Honorius pape catholique. Et d'ailleurs, disent Bellarmin, Turrecremata, Cano, Petitdidier et Combefis, s'il était vrai qu'Honorius, dans ces mêmes lettres, eût embrassé l'erreur de Sergius, il n'eût failli que comme particulier, mais non comme pontife et docteur universel de l'Eglise. Aussi, après avoir bien pesé les termes de ces lettres d'Honorius, il nous est impossible de comprendre comment on peut le condamner comme hérétique. Tout ce qu'on peut dire, c'est ce que Léon II a bien voulu accorder dans sa lettre aux évêques d'Espagne, que, bien qu'Honorius ne soit pas tombé dans l'hérésie des monothélites, il n'a pas cependant été exempt de faute, parce que, ajoute saint Léon II, « il n'a pas éteint, comme il convenait à son autorité apostolique de le faire, la flamme naissante d'un dogme hérétique, mais qu'il l'a fomen-

(*a*). *Fere omnes*, ce sont les termes de Bellarmin. (*Note de l'éditeur.*)

tée par sa négligence [1]. » Il a failli, parce qu'il n'a pas éteint l'erreur dès qu'elle a paru.

XXVII. Nos adversaires disent, en outre, que Nicolas Ier a enseigné que le baptême conféré au nom de Jésus-Christ, sans qu'on eût exprimé les noms des trois personnes divines, était valable (can. *A quodam de cons.*, dist. 4, c. 24.) Nous répondons que Nicolas n'avait pas été consulté sur la forme du baptême, mais sur la question de savoir si le baptême conféré par un païen ou par un juif était valide. Le pape répondit affirmativement, mais sans rien définir concernant la validité du baptême, et ce ne fut qu'incidemment qu'il parla de la forme. On ne nie pas que le pape puisse faillir dans ce qu'il dit incidemment, puisqu'alors il ne définit rien. Autre objection : Grégoire XIII (cap. *Quod proposuisti*, caus. XXXII, q. 7, c. 18) permit à un mari de prendre une autre femme du vivant de la première, qui était infirme. Ce fait ne prouve rien, puisque cette femme était pour toujours impuissante par suite de son infirmité, et que cette impuissance avait précédé le mariage, ce qui le rendait nul.

XXVIII. Autre difficulté : Innocent III (cap. *Per venerabilem*, tit. *Qui filii sint*, etc.) pensait que les chrétiens étaient obligés d'observer la loi mosaïque. Il est vrai, pouvons-nous répondre, le pape allègue dans ce chapitre les lois de l'Ancien Testament ; mais il ne les cite pas comme obligatoires, mais comme des modèles d'après lesquels nous devons observer, dans la loi nouvelle, les usages établis dans celle-ci. Nos adversaires disent enfin qu'Etienne VII déclara nuls les actes du pape Formose, et prescrivit que ceux qui avaient reçu les ordres de la main de Formose se fissent ordonner de nouveau. Puis Jean IX prescrivit le contraire, et déclara que Formose avait été un pape légitime. Mais vint ensuite Sergius III qui le déclara de nouveau illégitime. Donc, concluent-ils, l'un ou l'autre des deux pontifes est tombé dans l'erreur. Bellarmin répond que, quoique Formose eût été réellement dégradé avant

1. Flammam hæretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit.

son pontificat, il n'en fut pas moins plus tard vrai pontife, et que les ordres qu'il avait conférés étaient valides. Etienne et Sergius se trompèrent donc; mais leur erreur n'était pas une erreur de droit, ce fut simplement une erreur de fait. Et c'est la réponse générale qu'il convient de faire à d'autres semblables objections de nos adversaires, savoir, que si quelques papes se sont trompés, c'est qu'alors ils n'ont pas parlé *ex cathedra*, ou que ce n'a été simplement de leur part qu'une erreur de fait.

CHAPITRE XI

Conclusion de l'ouvrage.

I. Arrivé enfin à la conclusion de l'ouvrage, nous ne terminerons pas sans répéter en abrégé tout ce que nous avons dit dans la première, la seconde et la troisième partie. Dieu existe certainement, car s'il n'existait pas un Dieu créateur, nous qui sommes ses créatures, nous n'existerions pas non plus, puisqu'il n'y a pas d'effet sans cause. Les matérialistes, pour ne pas avouer l'existence de Dieu, ont recours à la matière éternelle, et disent que tout n'est que matière, et n'a été produit que par la matière. Mais toutes les raisons que nous avons produites dans la première partie démontrent clairement que ce système impie ne saurait subsister. Quand bien même nous manquerions d'autres raisons pour le prouver, il suffit d'observer que la matière est, par elle-même, aveugle et inerte, et qu'ainsi elle ne peut se porter d'elle-même à produire quoi que ce soit sans un moteur. Mais si Dieu n'existait pas, comme le prétendent les matérialistes, la matière n'aurait pu avoir d'autre moteur que le hasard, qui l'aurait mise en action et réglé ses mouvements : mais le hasard n'ayant pas d'intelligence, ne pouvait être l'auteur de ce monde, dont la formation requiert nécessairement une intelligence d'une infinie sagesse pour pouvoir le disposer dans l'ordre magnifique et constant que nous lui voyons. D'ailleurs, la matière était incapable de produire des esprits tels que nos âmes, car on ne saurait donner ce qu'on n'a pas. Ce principe évident étant établi, nous formons là-dessus cet argument sans réplique : l'âme possède un esprit qui pense : la matière ne

peut pas avoir d'esprit ; donc l'âme ne peut pas être produite par la matière. Mais si la matière n'est pas éternelle, il existe nécessairement un premier principe, qui a donné l'être à tous les objets matériels et spirituels. Et ce principe est Dieu, qui, existant par lui-même, est indépendant, très-parfait et infini dans toutes ses perfections.

II. Mais s'il existe un Dieu, il existe aussi une religion : car Dieu ayant créé des hommes doués de raison, il est juste, il est nécessaire que ces hommes l'aiment, l'adorent, et lui obéissent par la pratique d'une religion : c'est pourquoi l'homme doit chercher quelle est la vraie parmi tant de religions si diverses. Mais l'intelligence de l'homme étant obscurcie en punition de son péché, la seule lumière naturelle ne lui suffisait plus pour lui faire voir quelle était la vraie religion. Dès lors la révélation divine lui devint spécialement nécessaire pour qu'il pût la découvrir. La religion donc qui a reçu la véritable révélation divine, c'est celle-là que nous devons croire être la vraie. Or, nous avons vu dans cet ouvrage que le paganisme n'a pu être révélé de Dieu, parce que, au lieu du vrai Dieu, les païens adoraient une infinité de faux dieux, parmi lesquels ils rangeaient les planètes, les bêtes, les démons et des hommes qui avaient mené une vie criminelle. Il suffit de dire qu'ils admettaient plusieurs dieux, pour en conclure que c'étaient autant de faux dieux, puisque, comme nous l'avons démontré dans la troisième partie, chapitre second, il ne peut y avoir qu'un seul Dieu.

III. Quant à la religion juive, elle a été la vraie jusqu'à la venue du Messie, et c'est elle qui possédait alors la véritable révélation divine, que Dieu avait communiquée d'abord aux patriarches et aux prophètes de cette nation, et qui ensuite avait été enregistrée dans les saintes Ecritures et confirmée par les miracles et par l'accomplissement des prophéties. Mais, depuis que le Messie, Notre-Seigneur Jésus-Christ, est venu, ce n'est plus une religion, mais une secte d'impies qui s'obstinent à rejeter le Rédempteur promis, quoiqu'ils aient vu s'accomplir toutes les prophéties contenues dans les Ecritures divines, qu'ils nous ont eux-mêmes transmises, et qui marquaient d'avance et

l'époque de la venue du Messie, et le châtiment qu'ils devaient subir en punition de leur opiniâtreté. Ils suivent d'ailleurs aujourd'hui la loi du Talmud, qui est un amas d'erreurs et de blasphèmes.

IV Le mahométisme ensuite n'est autre chose qu'un mélange de pratiques judaïques et d'hérésies, dont le propagateur a été Mahomet, homme vil, impudique et voleur, qui, suivi et aidé par une tourbe de mauvais sujets comme lui, força les peuples à embrasser une foi et une loi qui convient plus à des bêtes qu'à des hommes. Mahomet se vantait, ainsi qu'il l'a écrit dans l'Alcoran, d'avoir reçu cette religion par une révélation divine ; mais il suffit de lire l'Alcoran, pour voir que tout ce qu'il contient n'est qu'un ramassis de fables, d'absurdités et d'impiétés. Ainsi il est façile maintenant de voir que, parmi toutes les religions, le christianisme seul est la vraie religion, révélée de Dieu, d'abord dans l'Ancien Testament, ensuite dans le Nouveau ; et qui nous propose à croire des mystères supérieurs, il est vrai, à la raison, mais sans lui être contraires ; et qui nous impose la pratique de préceptes qui ne respirent que la sainteté et l'équité, religion d'ailleurs justifiée par la conversion du monde entier, qui, éclairé de la lumière de la vérité, renonça au paganisme, ce culte mensonger, qui lâchait la bride à tous les vices, pour embrasser la loi de Jésus-Christ, qui commande de réprimer tout penchant terrestre, et de s'abstenir de toute action et de toute pensée mauvaises. De plus, cette religion a été confirmée par l'accomplissement des prophéties, par la voix des miracles et par la constance des martyrs, qui certainement n'auraient pu, sans le secours de Dieu, endurer tant et de si grandes cruautés de la part des tyrans. En deux mots, les preuves de la religion sont si claires, que chaque fidèle peut dire à Dieu avec Richard de Saint-Victor : « Seigneur, si notre croyance est fausse, c'est vous qui nous avez trompés, puisque cette doctrine se trouve confirmée par de tels signes de vérité, qu'ils n'ont pu avoir que vous pour auteur [1] »

1. Domine, si error est quem credimus, a te decepti sumus; iis enim signis

V Mais dans la religion chrétienne il se trouve plusieurs Eglises qui professent des dogmes de foi différents : parmi ces églises, quelle sera donc la véritable ? C'est l'Eglise catholique romaine ; et pourquoi ? parce qu'elle a été la première fondée par Jésus-Christ, et que toutes les autres sont sorties de son sein, et s'en sont séparées ; chose que personne ne nie. Mais si l'Eglise romaine a été la première, il est hors de doute qu'elle seule est la vraie, puisque Jésus-Christ, son fondateur, a promis qu'elle subsisterait jusqu'à la fin des siècles. Ainsi, la religion romaine étant vraie, toutes les autres qui se sont séparées d'elle, et qui professent une loi différente, sont fausses. Bayle a donc tort de reprocher aux catholiques l'*intolérance* qu'ils professent, comme un dogme horrible, qui les rend ennemis du genre humain. Cette intolérance date des premiers siècles de l'Eglise, où l'on a toujours vu les fidèles refuser la communion des infidèles et des hérétiques. Rousseau dit à cela que Dieu se contente de quelque culte que ce soit, pourvu qu'il vienne du cœur. Cela est faux, car le cœur dépend de l'intelligence ; de telle sorte que, quand les sentiments de l'intelligence sont vrais, le culte est vrai aussi, mais s'ils sont faux, le culte est faux ; la vérité étant unique, un seul culte aussi plaît à Dieu, et tous les autres sont abominables à ses yeux.

Lampridius (*in vita Alex.*, cap. 43) raconte que l'empereur Alexandre voulant élever à Rome un temple à Jésus-Christ, au milieu des temples des autres dieux, les prêtres des idoles s'y opposèrent, en disant que ce Dieu des chrétiens voulait être adoré tout seul, et que s'il faisait construire ce temple, tous les autres dieux seraient abandonnés. Ils avaient raison de parler ainsi, car il n'y a qu'un Dieu, et par conséquent une seule religion qui puisse l'honorer. Et comme du temps de Noé tous ceux qui n'étaient pas dans l'arche furent la proie de la mort, de même aussi, depuis la publication de la loi évangélique, il il n'y a plus de salut hors de l'Eglise catholique. Tamerlan était dans l'erreur, lorsqu'il disait que, comme c'est une gloire pour

doctrina hæc confirmata est, quæ nisi a te fieri non potuerunt (lib. I, *de Trin.* cap. II).

les monarques d'avoir assujetti plusieurs nations de mœurs différentes, ainsi c'est une gloire pour Dieu d'avoir plusieurs religions différentes dans leur foi. Quand même les sectaires n'avoueraient pas d'autres vérités que celle-ci, savoir, que dans l'Eglise catholique on peut aussi se sauver; par cela seul ils devraient l'embrasser, puisque si leur religion est fausse, comme cela est certain, il ne saurait y avoir pour eux d'excuse, ou de pardon; tandis que supposé que la nôtre soit vraie, ainsi que ce qu'elle enseigne, dès lors, toutes les autres sont nécessairement fausses, puisqu'elle les réprouve et les condamne toutes. Plus d'un mahométan, et aussi plus d'un protestant ont été convertis par ce simple raisonnement; il leur a suffi de considérer que l'Alcoran et la religion prétendue réformée donnent aux catholiques l'espoir de se sauver, tandis que l'Eglise catholique ôte aux mahométans et aux réformés tout espoir de salut. Ce fut ainsi que Henri IV se fit catholique, quand il eut entendu, dans une conférence entre les catholiques et les protestants, que ceux-ci admettaient le salut dans l'Eglise catholique, tandis que les catholiques niaient qu'on pût se sauver dans le protestantisme.

VI. Quand le salut est en cause (disait saint Augustin aux hérétiques de son temps), on pèche par cela même qu'on préfère l'incertain au certain : *In causa salutis hoc ipso quis peccat, quod certis incerta præponat* (lib. I, *de Baptism.*, cap. 3.). Nous avons vu bien des infidèles et des hérétiques embrasser notre foi, au moment de mourir; tandis qu'au contraire, il ne s'est jamais rencontré aucun catholique qui ait embrassé une autre secte à l'article de la mort. De là cette réponse que Mélanchthon fit à sa mère, qui lui demandait laquelle des deux religions, de la réformée ou de la catholique, était la meilleure pour le salut: que « la réformée était meilleure pour vivre, et la catholique la meilleure pour mourir. »

VII. Mais, mon Dieu! quand bien même dans toutes les autres sectes, lesquelles sont évidemment fausses, il se trouverait,

1. In causa salutis hoc ipso quis peccat, quod certis incerta præponat. (lib. I *de Baptism*, cap. 3).

quelque apparence de vérité, ne serait-ce pas une folie de ne pas embrasser la religion catholique, qui est incontestablement sûre, pour s'en tenir à d'autres qui manquent de certitude? Une dame anglaise, ayant entendu à Londres un sermon sur l'immortalité de l'âme, s'enferma dans une chambre, et s'y pendit, après avoir écrit ces mots : « Je veux aller m'assurer de la vérité de cette immortalité de l'âme, dont on parle. » Malheureuse ! elle n'est maintenant que trop convaincue de sa vérité; mais maintenant qu'elle l'a vue, quel remède pourra-t-elle apporter à sa damnation éternelle? C'est aussi ce que je dis à ceux qui veulent mourir hors de l'Eglise catholique et faire l'expérience de la vérité de leur religion, en se flattant de pouvoir se sauver dans leur religion prétendue; si, après leur mort, ils la trouvent fausse, ce qui ne peut pas manquer d'être, comment pourront-ils éviter les peines éternelles? Dieu nous a donné la vraie lumière pour connaître quelle est la religion véritable, par laquelle nous pouvons acquérir le salut éternel ; mais l'enfer, nos passions, et l'appât des plaisirs mondains obscurcissent l'intelligence d'un grand nombre de malheureux. Ces insensés ne se hasarderaient pas certainement à se livrer à la mer sur une barque frêle, en disant : Peut-être que je ne me perdrai pas; et ils se hasardent néanmoins ensuite à vivre et à mourir dans une religion supposée, en disant : Peut-être que je ne me damnerai pas. Mais tout le mal naît de ce que leur cœur est malade, et qu'il rend malade aussi leur esprit. Si ces hommes voulaient se guérir le cœur, en résistant aux passions et en embrassant la vertu, la lumière les éclairerait sans doute, et leur ferait connaître la souveraine importance qu'il y a d'assurer notre salut éternel et de nous unir à cette Eglise, hors de laquelle il n'est pas possible de l'obtenir.

EXHORTATION

A CEUX QUI ONT DU ZÈLE POUR LA VRAIE FOI.

O fidèles, vous qui aimez Jésus-Christ, voyez la persécution que l'Eglise souffre de la part de tant d'incrédules, qui, non contents de se perdre eux-mêmes, s'efforcent encore par leurs écrits et par leurs discours de pervertir les autres et de les entraîner dans leur perdition ; pour parvenir à ce but, ils répandent partout, même dans notre Italie, leurs livres pestiférés; les jeunes gens les lisent, ou par la curiosité d'apprendre quelque chose de nouveau, ou par le désir d'une plus grande liberté dans leurs désordres, et s'imbibent ainsi de leur poison, pour se livrer sans retenue à tous les vices. Vous, de grâce, qui avez du zèle pour le bien de la foi, faites tous vos efforts par vos prédications, par vos remontrances, par vos instructions et par vos cris, pour extirper ce fléau du monde ! Vous me direz que les forces humaines ne suffisent pas, et que le bras de Dieu est nécessaire pour remplir cette tâche. Ainsi faudra-t-il donc que nous restions dans l'oisiveté, sans faire autre chose que de réfléchir et de gémir sur ces maux déplorables de l'Eglise ? Si nos efforts ne sont pas assez puissants pour y porter remède, Dieu peut bien nous en donner la force. Mais il veut qu'on le prie. Il a promis d'exaucer les prières qu'on lui fera. Voilà donc ce que nous pouvons et devons faire : à nos prédications, à nos remontrances, à nos instructions et à nos cris, joignons les prières auprès de Dieu, en le suppliant continuellement et en l'importunant, pour ainsi dire, par nos larmes, pour que sa miséricorde mette un terme à la ruine des âmes, que l'enfer cause de nos jours par un tel moyen. Prions-le donc, et disons-lui avec David (Psalm. LXXIX) :

PRIÈRE

Pour le bien de la sainte Eglise.

Deus virtutum, ostende faciem tuam, et salvi erimus. O Seigneur, Dieu des vertus ! tournez vers nous, de grâce, vos regards miséricordieux, et sauvez-nous. *Vineam de Ægypto trans-*

tulisti: ejecisti gentes, et plantasti eam. Vous avez expulsé l'idolâtrie de dessus la terre, et vous y avez planté votre sainte Eglise comme une vigne fertile: *Plantasti radices ejus, et implevit terram.* Et vous l'avez si bien plantée, que tous les pays du monde ont embrassé jadis la foi qu'elle enseignait, de manière que partout on adora la croix de Jésus-Christ, et que s'accomplit alors la prédiction que votre sainte foi remplirait toute la terre. Mais depuis, *exterminavit eam aper de sylva, et singularis ferus depastus est eam.* L'hérésie, cette bête féroce, sortie des antres de l'enfer, l'a dévastée; et le ravage s'augmentant dans la suite des siècles, nous ne voyons plus maintenant la foi que dans quelques royaumes de l'Europe, tandis que partout ailleurs règne l'infidélité ou l'hérésie. Mais ce qui est encore pire, ce que l'Eglise déplore avec le plus d'amertume, c'est que l'on voit les incrédules persécuter votre foi dans des royaumes, où cette foi était jusque là restée intacte. *Deus virtutum, convertere, respice de cœlo, et vide, et visita vineam istam.* Tournez-vous de grâce vers nous, et voyez du haut des cieux dans quel état pitoyable est la vigne qui vous appartient. *Vide et visita vineam istam, et perfice eam, quam plantavit dextera tua.* Voyez-la, visitez-la, et guérissez-la des maux qu'elle a reçus, et qu'elle continue à recevoir de ses ennemis, qui méprisent et tournent en dérision toutes choses, votre Eglise, vos Ecritures, vos préceptes, vos maximes, en un mot tous vos enseignements. Souvenez-vous qu'elle a été plantée de vos mains. *Et super filium hominis, quem confirmasti tibi.* Souvenez-vous, ô Père éternel! que votre Fils chéri, pour vous obéir et former cette vigne selon votre désir, s'est fait fils de l'homme, et l'a plantée par toute une vie de sueurs et de souffrances. Nous vous prions donc de nous exaucer, pour l'amour de Jésus votre Fils: *Ut Ecclesiam tuam sanctam regere, et conservare, utque inimicos sanctæ Ecclesiæ humiliare digneris, te rogamus, audi nos.*

Et vous, Verbe incarné, ô Sauveur du monde! qui par votre mort avez procuré aux hommes leur salut, comment pouvez-vous voir, dans ces hommes mêmes, tant d'ingratitude, que non-seulement ils se refusent à vous obéir et à vous aimer, mais qu'ils

en sont venus à ne plus rien croire de la mort et des souffrances que vous avez endurées pour eux ? Toutes vos pensées sont pour leur bien, et eux, les ingrats ! ils disent que vous ne prenez d'eux aucun souci ! Vous les avez créés immortels, afin de les rendre heureux pour l'éternité, et ils s'efforcent de se persuader qu'ils sont mortels, pour s'abandonner sans frein à tous les vices, et se rendre ainsi malheureux pour l'éternité. Ah ! par les mérites de votre vie et de votre mort, venez au secours de vos serviteurs : *Tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti*, et ne permettez pas que l'impiété de vos ennemis se fasse un sujet de triomphe de la perte d'un si grand nombre d'âmes que vous avez rachetées par votre sang. *Dominare in medio inimicorum tuorum.*

Nous tournons aussi nos regards vers vous, ô Marie, Reine du ciel ! vous qui, aimant Dieu plus que ne l'a jamais fait toute autre créature, êtes aussi celle qui aime le plus son Eglise. Délivrez-la, nous vous en prions, des dangers auxquels vous la voyez exposée de la part de ses enfants mêmes, qui sont devenus ses ennemis les plus acharnés. Vos prières, parce qu'elles sont les prières d'une mère, obtiennent tout ce que vous demandez à ce fils, qui vous chérit infiniment. Priez donc, priez pour l'Eglise de votre Fils ; obtenez la lumière du ciel pour les incrédules qui la persécutent, et la force pour les fidèles, afin qu'ils ne se laissent pas séduire par les piéges qu'on leur tend, et qu'ils ne soient pas entraînés avec les autres dans leur ruine.

FIN DU TRAITÉ DES VÉRITÉS DE LA FOI.

DÉFENSE DU SUPRÊME POUVOIR

DU

SOUVERAIN PONTIFE

CONTRE JUSTIN FEBRONIUS

But de l'ouvrage.

Après que Notre Seigneur Jésus-Christ eut accompli l'ouvrage de notre rédemption, il promit à l'Eglise son assistance et celle du Saint-Esprit jusqu'à la fin des siècles, par ces paroles : « Et voilà que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. Lorsque l'esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité. » Il promit encore que les hérétiques et les hérésies (désignées, suivant l'explication de saint Epiphane, sous le nom de *portes de l'enfer*) ne prévaudront jamais contre

---

VINDICIÆ

PRO

SUPREMA PONTIFICIS POTESTATE

Finis operis.

Postquam Christus Dominus opus nostræ redemptionis complevit, suam ac Sancti Spiritus assistentiam Ecclesiæ pollicitus est usque ad finem seculorum, dicens : « Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem seculi. » (*Matth.*, XXVIII, 20). « Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem, (*Jo.* XVI, 19). » Promisit insuper quod hæreses et hæresiarchæ (qui sub nomine *portarum inferi*

l'Eglise. « Et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » Comme notre Rédempteur, fondateur, chef et pasteur principal de l'Eglise, devait quitter ce monde, il fut nécessaire qu'il laissât dans l'Eglise un chef visible, un juge suprême qui, tenant sa place, pût fixer par un jugement infaillible les questions de foi et celles qui intéressent les mœurs, afin que l'unité de la foi se conservât à jamais, et que les fidèles ne flottassent pas continuellement dans le doute ; comme cela se verrait, s'il n'existait pas une autorité légitime dont les décisions certaines puissent mettre un terme aux controverses et à laquelle tous soient tenus d'obéir, de peur que les disputes et les schismes ne désolent la chrétienté, ce qui arriverait encore, si l'Eglise n'avait un chef unique, un modérateur par qui tout doive être régi.

II. Tout le monde convient de cette nécessité d'un pouvoir suprême qui maintienne entre les hommes une même croyance, et prévienne les dissentiments. Mais à qui Jésus-Christ a-t-il confié cette puissance suprême, ce jugement infaillible? Les Français d'aujourd'hui tiennent que ce privilége appartient à

---

indicantur, ut explicat S. Epiphanius) nunquam contra Ecclesiam prævalere poterunt : « Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. (*Matth.*, XVI, 18). Cum autem Redemptor noster principalis Ecclesiæ fundator, caput et pastor, esset ex hoc mundo discessurus, necesse fuit ut aliquod visibile et judicem supremum in Ecclesia relinqueret, qui ipsius gerens vices, fidei ac morum quæstiones infallibili judicio definiret, ut sic unitas fidei perpetuo servaretur, ne fideles semper in dubiis fluctuarent, si legitima deesset auctoritas, qua controversiæ certa definitione terminari possent ; et cui omnes parere tenerentur, ne contentiones et schismata christianum orbem frequenter vexarent, si Ecclesia careret uno capite, et gubernatore uno a quo omnia regi debeant.

II. Hanc necessitatem supremæ potestatis, per quam eadem una fides teneatur ab omnibus, litesque avertantur, omnes agnoscunt. Sed dubium fit, cuinam Christus hanc supremam potestatem, et infallibile judicium commiserit? Galli hodierni

l'Eglise assemblée au nom de Jésus-Christ, par exemple, à un concile œcuménique légalement convoqué. Toutefois, la France exceptée (comme l'attestent le cardinal Bellarmin et le pape Benoit XIV, au rapport de Billuart), toutes les nations partagent notre opinion : que le pontife romain est le chef suprême de l'Eglise, et que, par conséquent, son jugement est infaillible. J'ai dit : *Les Français d'aujourd'hui*, car les anciens étaient d'un autre sentiment. Rainaldi, écrivain français (opusc. *de Rom. pontif.*), affirme que tous ont enseigné autrefois que les sentences du pontife de Rome, même en dehors du concile, devaient être tenues pour infaillibles. Nous trouvons encore dans Mauclerc, qu'en 1320 la Faculté de Paris condamna comme entachés d'hérésie plusieurs articles de Marsile de Padoue, qui niait l'infaillibilité du pape. En 1534 la même faculté a proscrit la même erreur dans Jean Morand. Elle a encore déclaré hérétique Marc Antoine de Dominis pour avoir enseigné que l'autorité du pontife était sujette à erreur. Boileau soutient même que cette faculté s'est exprimée autrefois en ces termes : « Il est certain

---

tenent eam commisisse Ecclesiæ nomine Christi congregatæ, nempe legitimo concilio œcumenico ; attamen, sola excepta Gallia, ut testantur cardinalis Bellarminus et Benedictus papa XIV (in epist. *ad Inquis. Gen. Hispan, ut refert Billuart,* tom, I., disp. IV, art. 5), cunctæ nationes nostram amplectuntur sententiam, nempe quod romanus pontifex est supremum Ecclesiæ caput, ac consequenter ejus judicium infallibile est. Dixi *hodierni Galli*, nam antiqui diverse opinati fuerunt : Raynaldus enim, scriptor gallus, (opusc. *de rom. pontif.*) asserit olim omnes unanimiter docuisse pontificis definitiones, adhuc extra concilium, esse infallibiles. Præterea habetur apud Mauclerum (par. IV, lib. VIII, cap. 6), quod facultas parisiensis, anno 1320, tanquam hæreticos damnavit articulos Marsilii Paduani, qui dicebat papam esse fallibilem. Eademque facultas, anno 1534, proscripsit eumdem errorem adversus Joannem Morandum. Item damnavit Marcum Antonium de Dominis ut hæreticum, quia auctoritatem pontificis errori obnoxiam esse docebat. Præterea habetur apud

que l'évêque de Rome, comme vicaire de Jésus-Christ, n'a point de supérieur, puisque Jésus-Christ n'en a pas eu, et que Jésus-Christ a remis aux soins de Pierre, pour la gouverner, l'Eglise catholique qu'il avait fondée par lui-même » Duval, docteur de Sorbonne, écrivant sur cette matière en 1612, tient le même langage : « L'opinion qu'on tient à Rome, dit-il, tout l'univers la partage également, à l'exception d'un très-petit nombre de docteurs ; et elle s'appuie d'ailleurs sur des raisons très-fortes, tirées tant de l'Ecriture, des conciles et des Pères, que des principes de théologie. » Il ajoute ensuite : « Personne aujourd'hui ne parle autrement, excepté Vigor et Richer » (ce dernier s'est rétracté plus tard). « Si donc ces derniers avaient raison, il faudrait dire que presque tout l'univers chrétien, qui croit le contraire, serait honteusement le jouet de l'erreur. »

III. Febronius (cap. I, § 10) ajoute à l'Eglise gallicane l'Eglise grecque, qui ne voulut jamais reconnaître, au concile de Florence, que le pontife romain fût supérieur aux conciles, et infaillible dans ses décisions. Mais l'histoire nous

---

Buleum (*Hist. univ. Paris.*, tom. IV pag. 805), eamdem facultatem olim hæc scripsisse : Certum est episcopum romanum tanquam vicarium Christi non habere superiorem, cum Christus non habuerit, et Ecclesiam catholicam a se et per se fundatam Petro tanquam capiti tradidisse gubernandam. » Duvallius autem, doctor sorbonicus (anno 1612) de hac re ita scripsit : « Opinionem quæ Romæ tenetur totus orbis, exceptis pauculis doctoribus, amplectitur ; et præterea rationibus validissimis tum ex scriptura, conciliis et patribus, tum ex principiis theologiæ petitis confirmatur. » (*De super. pont. rom.* par. I. quæst. VII.) addidit : « Nemo nunc est in Ecclesia, qui ita pro certo non sentiat, præter Vigorium, et Richerium (*qui postea se retractavit*) quorum si vera esse sententia, totus fere orbis christianus, qui contrarium sentit, in fide turpiter erraret. »

III. Febronius (cap. I. § x.) Ecclesiæ gallicanæ adjungit græcam, quam asserit in concilio florentino nunquam agnoscere voluisse romanum pontificem conciliis superiorem, nec in suis

apprend que la question fut vivement débattue dans ce concile. Les Grecs soutenaient que leurs appels ne pouvaient être reçus par le siége de Rome sans le consentement de leurs patriarches; mais Basile Bessarion, archevêque de Nicée, trouva un moyen conciliatoire, qui fut de dire dans le décret synodal : « Sauf tous les priviléges et les droits des Grecs; » le mot *priviléges* signifiant une concession spéciale faite aux Grecs sans préjudice des droits du Saint-Siége. Cet expédient fut adopté, à la satisfaction commune. Au reste, il fut déclaré dans ce même concile que le pontife romain est le chef et le docteur de l'Eglise entière, et que c'est à lui que le Seigneur a donné le plein pouvoir de régir l'Eglise universelle, etc. Il a été assez clairement indiqué par ces expressions que l'autorité suprême et l'infaillibilité n'ont été accordées dans l'Eglise par Jésus-Christ qu'au seul pontife de Rome. Nous reviendrons plus tard sur les dispositions de ce décret. Bessarion, il est vrai, prétendit d'abord que le pape était subordonné au concile, mais ensuite il se rétracta; ce qui le fit accuser par Marc d'Ephèse d'avoir trahi son Eglise.

---

definitionibus infallibilem. Sed ex historia patet quod super hoc puncto magna in concilio illo fuit disceptatio; Græci enim contendebant eorum appellationes sine patriarcharum consensu recipi a romana sede non posse; verum Basilius Bessarion, Niceæ archiepiscopus, medium invenit conveniendi : nempe ut in decreto synodali diceretur, « salvis privilegiis omnibus et juribus Græcorum; » nam verbum « privilegiis » peculiarem significabat concessionem Græcis impertitam, quæ nullum sedi apostolicæ præjudicium inferebat; et ita factum est atque concordia firmata. Cæterum in eodem concilio declaratum fuit, pontificem romanum « totius Ecclesiæ caput et doctorem existere, et ipsi regendi universalem Ecclesiam a Domino plenam potestatem esse traditam, etc. » Quibus verbis sat aperte explanatum fuit supremam et infallibilem auctoritatem in Ecclesia, non alteri, quam romano pontifici a Christo fuisse collatam. De hoc decreto concilii infra prolixior sermo redibit. Verum est quod Bessarion prius in concilio contendit papam concilio

Je m'étonne pourtant que Febronius ait ajouté l'Eglise grecque à l'Eglise gallicane. S'il avait parlé de l'Eglise grecque des Basile, de Cyrille, de Chrysostome et des autres saints Pères, il pourrait certes argumenter ; mais quelle est donc cette Eglise grecque ? C'est l'Eglise schismatique qui, depuis l'an 800 qu'elle s'est séparée de l'Eglise romaine, a adopté tant d'erreurs et a fini par tomber ouvertement dans le schisme, et qui n'a cessé, comme le dit Bellarmin, de faire la guerre à Rome, que lorsqu'envahie par les Turcs, elle a perdu à la fois sa religion et son rang.

IV. Febronius joint aussi l'Eglise africaine du temps où, s'appuyant sur l'autorité de saint Cyprien, elle refusa d'acquiescer à la sentence du pape Etienne, qui défendait de rebaptiser ceux qui avaient reçu le baptême des hérétiques. Mais à cette histoire de saint Cyprien, que nos adversaires nous ont tant de fois opposée, on peut faire plusieurs réponses qu'il est superflu de reproduire ; contentons-nous de rapporter là-dessus deux explications de saint Augustin. Dans sa 48e lettre *ad Vincentium*, il

---

subesse, sed postea se retractavit; unde a Marco Ephesino proditor Ecclesiæ suæ appellatus fuit. Miror autem interea Febronium gallicanæ ecclesiæ adjungere voluisse græcam ! Si attulisset ecclesiam græcam Basilii, Cyrilli, Chrysostomi, aliorumque SS. Patrum, utique recte argueret ; sed quamnam Ecclesiam adducit ? Ecclesiam Græcam schismaticam, quæ usque ab anno 800, cum se a romana Ecclesia sejunxit, plurimos errores adoptavit, et in apertum schisma lapsa est ; neque prius romanæ sedi bellum gerere destitit, ut ait Bellarminus, quam a Turcarum imperatore oppressa religionem et dignitatem amisit.

IV Adjungit etiam Febronius ecclesiam africanam, tempore quo illa auctoritate S. Cypriani innixa noluit acquiescere sententiæ Stephani papæ, qui hæreticorum rebaptizationem prohibuit. Sed huic S. Cypriani historiæ, quæ toties ab adversariis nobis objicitur, plures a nostris responsiones redduntur, quas superfluum est hic adducere ; sufficit hic referre duas S. Augustini dictiones super hac re ; ipse (in epist. XLVIII *ad Vincent.*)

assure que saint Cyprien se repentit par la suite de son erreur et qu'il changea d'avis, quoiqu'on ne retrouve nulle part des traces de sa rétractation. On lit encore dans son livre contre les Donatistes (*de Bapt.*), que Cyprien lava facilement sa faute par son martyre : facilement, dit-il, parce qu'il pensait que cette erreur de Cyprien ne faisait qu'un péché véniel. Saint Grégoire de Nazianze n'a point cherché à excuser Cyprien de cette erreur, mais il s'est contenté de dire, à ce sujet, que les plus grands hommes peuvent faillir. En procédant de la même manière, Febronius aurait pu citer aussi l'Eglise d'Asie, du temps qu'elle résistait au pape Victor, qui avait ordonné que la Pâque se célébrât le dimanche d'après le quatorzième jour de la lune de mars, et non le quatorzième même. Toutefois la résistance opiniâtre de quelques évêques ne saurait prouver que l'autorité du pape ne s'étend pas sur les églises particulières. L'un des plus grands antagonistes de cette autorité pontificale, le P Noël Alexandre, confesse que tous les chrétiens sont tenus d'obéir au souverain pontife. Il fut déclaré dans le concile de Nicée que Dieu a donné au

---

scripsit Cyprianum pœnituisse postea erroris, et mutasse sententiam, licet retractatio non inveniatur. Item (*lib. contra Donat. cap.* 18) (*a*) scripsit : « Hanc culpam Cypriani falce martyrii fuisse facile purgatam. » Dixit « facile, » quia S. Augustinus culpam illam tantummodo venialem reputavit. Pariter S. Gregorius Nazianzenus (*in orat. S. Basil.*) S. Cyprianum de errore illo non excusat, dicens, quod interdum morbus etiam præstantissimos viros attigit. Febronius hoc modo adjungere potuisset etiam ecclesiam asiaticam, tempore quo restitit Victori papæ præcipienti ut pascha non in quarta decima luna, sed in subsequenti dominica celebraretur. Tamen episcorum aliquorum contumacia nequit probare papam nec etiam super ecclesias particulares auctoritatem habere, dum ipsemet P. Natalis Alexander, unus ex maximis oppugnatoribus pontificiæ potestatis, fatetur (*Hist. eccl.* tom. XIX, disp. VI, pag. *mihi* 653) omnes chris-

(*a*). V. id. etiam ejusdem Epist. ad Vincentium et ad Macrobium. (*Note de l'éditeur.*)

souverain pontife l'autorité sur tous les peuples et sur l'Eglise entière. Le concile de Florence professa cette même doctrine, que le plein pouvoir de régir l'Eglise universelle a été donné par Notre Seigneur Jésus-Christ au souverain pontife, dans la personne de saint Pierre. De tout cela, nous papistes, nous flatteurs du pape, dont nous cherchons à capter la bienveillance, comme disent nos adversaires, nous inférons (et certes avec raison, comme nous le verrons plus bas) que cette puissance s'étend et à l'Eglise dispersée et à l'Eglise assemblée ; mais Febronius veut que le pape ne puisse exercer aucune autorité sur l'Eglise même dispersée.

V. A l'Eglise gallicane le même écrivain joint celle de Mayence, qui accepta les décrets dn concile de Bâle, ce qui, à ce qu'il prétend, est constaté par des actes. Aucun acte de ce genre n'est jamais arrivé jusqu'à moi ; quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'Eglise de Mayence, il est certain qu'aucune autre Eglise que la gallicane n'a approuvé les décrets de ce concile de Bâle contre la puissance du pape.

---

tianos romano pontifici obtemperare teneri. Præterea in concilio nicæno I. dictum fuit, pontifici « datam esse potestatem in omnes populos, et super cunctam Ecclesiam. » Item concilium florentinum declaravit, « ipsi super universalem Ecclesiam plenam potestatem esse traditam. » Ex his nos papistæ, seu papæ adulatores, ad captandam pontificis benevolentiam, ut ab adversariis calumniamur, deducimus et recte, ut infra videbimus, hanc potestatem plenam extendi ad Ecclesiam tam dispersam, quam congregatam ; sed Febronius adhuc super Ecclesiam dispersam vult papam hac potestate carere.

V. Adjungit quoque ecclesiæ gallicanæ ecclesiam moguntinam, quæ (ut ait constare ex actis) basileensis synodi decreta acceptavit. Hujusmodi acta ad me nunquam pervenere ; ceterum, quidquid sit de ecclesia moguntina, certum est nullam aliam ecclesiam præter gallicanam decreta concilii basileensis adversus pontificiam potestatem approbasse.

VI. Ceterum errat Febronius asserens ecclesiam gallicanam

VI. Du reste, Febronius se trompe lorsqu'il affirme que l'Eglise gallicane a toujours pensé que le pape est subordonné au concile. Charlas, le cardinal d'Aguirre et le P Serry font voir le contraire. Les évêques de France, dans les actes d'une assemblée générale tenue en 1626, firent cette déclaration : « Les évêques vénéreront le pape comme étant le chef visible de l'Eglise universelle, et sur qui Jésus-Christ a fondé son Eglise, en lui donnant les clefs du ciel avec l'infaillibilité de la foi, etc. » Et dans l'assemblée qui eut lieu en 1653 pour la cause de Jansénius, quatre-vingt-cinq évêques écrivirent à Innocent X entre autres choses : « Les jugements portés par les souverains pontifes pour maintenir la règle de la foi, etc., ont une autorité divine et souveraine dans toute l'Eglise, et tous les chrétiens leur doivent une obéissance entière, même d'esprit et de cœur. » Duval, dans son ouvrage : *de Supremâ pot. R. P.*, s'est exprimé de la manière suivante : « Que nos adversaires le veuillent, ou qu'ils ne le veuillent pas, les docteurs de l'ancienne Eglise gallicane ont toujours reconnu cette infaillibilité dans les souverains pontifes;

---

semper adhæsisse sententiæ quod papa subsit concilio ; oppositum ostendunt Charlas, card. de Aguirre, et Pater Serry (append. ad diss. de rom. P.), Episcopi Galliæ in actu generalis conventus anni 1626, dixerunt : « Episcopi reverebuntur papam, caput visibile universalis Ecclesiæ, supra quod Christus Jesus Ecclesiam suam fundavit, tradendo ei claves cœli cum infallibilitate fidei, etc. » Et in conventu anni 1653, in causa Jansenii, 85 episcop scripserunt ad Innocentium X, inter alia verba, hæc : « Judicia pro sancienda regula fidei a summis pontificibus lata, etc., divina æque ac summa per universam Ecclesiam auctoritate niti, cui christiani omnes ex officio ipsius quoque mentis obsequium præstare tenentur. » Unde Duvallius (*de supr. pot. R. P.*) scripsit : « Velint nolint adversarii, liquido constat, veteres ecclesiæ gallicanæ procores hanc in summis pontificibus infallibilitatem semper agnovisse ; eosque qui hanc veritatem impugnare conati sunt, a ducentis aut circiter annis, quibus in Ecclesiam horrenda schismata irruerunt, cœpisse. » Item

et ce n'est que depuis environ deux cents ans, c'est-à-dire depuis l'époque où ont éclaté des schismes déplorables, qu'on cherche à combattre cette vérité. » Baluse atteste aussi dans la Vie de Pierre de Marca, que ce prélat, dans son dernier ouvrage, a fortement défendu l'infaillibilité du pape.

VII. Mais écoutons le très-savant Melchior Cano, dans son célèbre ouvrage *de Locis theol.*, parlant de ceux qui contestent l'infaillibilité du pape : « Pour nous, restons attachés au sentiment commun des catholiques... que nous voyons confirmé par le témoignage même des saintes Ecritures, par les décrets des souverains pontifes et des conciles, et par la tradition des apôtres, et mis en pratique par toute l'Eglise. » Il ajoute ensuite ces paroles remarquables : « On demande en conséquence si c'est une hérésie d'affirmer que le siége de Rome peut quelquefois, comme les autres Eglises, abandonner la foi de Jésus-Christ? Qu'il nous suffise de donner pour réponse cette parole de saint Jérôme, qu'on se rend parjure quand on abandonne la foi du siége de Rome; ou celle-ci de saint Cyprien, que celui qui

---

Balutius in vita Petri de Marca, testatur quod Petrus in ultimo suo opere infallibilitatem papæ strenue defendit.

VII. Sed audiamus quid proferat doctissimus Melchior Canus, in suo celebri opere (*de locis theol.* lib. VI, cap. 7) de iis qui contra papæ infallibilitatem decertant : « Nos autem communem catholicorum sententiam sequamur... quam sacrarum etiam litterarum testimonia confirmant, pontificum decreta definiunt, conciliorum patres affirmant, apostolorum traditio probat, perpetuus Ecclesiæ usus observat. » Et deinde hæc notabilia verba subdit : « Hinc quæri solet an hæreticum sit asserere, posse quandoque romanam sedem, quemadmodum et cæteras, a Christi fide deficere? Et faciant satis Hieronymus « perjurum dicens, qui romanæ sedis fidem non fuerit secutus ; » Cyprianus dicens : « Qui cathedram Petri, supra quam fundata est Ecclesia, deserit, in Ecclesia esse non confidat ; » Synodus constantiensis hæreticum judicans qui de fidei articulis aliter sentit quam S. Romana Ecclesia docet. Illud postremo addam, cum ex tra-

abandonne la chaire de Pierre sur laquelle l'Eglise est fondée, ne doit pas se flatter d'être dans l'Eglise ; ou cette doctrine du concile de Constance, que c'est être hérétique que de penser sur les articles de foi autrement que la sainte Eglise romaine. J'ajouterai ce dernier mot : comme les traditions des apôtres fournissent un argument certain pour la réfutation des hérésies, et qu'il est certainement de tradition apostolique que les évêques de Rome ont succédé à Pierre dans le magistère de la foi, pourquoi n'oserions-nous pas condamner comme hérétique l'opinion contraire à cette doctrine? Mais je ne veux pas devancer le jugement de l'Eglise : tout ce que je veux affirmer, mais ce que j'affirme avec confiance, c'est que ceux qui nient que le pontife romain succède à Pierre dans l'autorité de l'enseignement de la foi, ou qui soutiennent que le souverain pasteur de l'Eglise, quel qu'il soit d'ailleurs, peut errer dans ses décisions en matière de foi, sont la peste et le fléau de l'Eglise. Car les hérétiques font l'un et l'autre, au lieu que ceux qui pensent autrement sur ces deux points, sont comptés pour être de l'Eglise catholique. » Ainsi s'exprime Cano, et ses paroles s'accordent bien avec cette fameuse proposition de saint Cyprien : « Les hérésies n'ont pas d'autre origine que le refus qu'on fait d'obéir au prêtre de Dieu,

---

ditionibus apostolorum ad evincendam hæresim argumentum certum trahatur; constet autem romanos episcopos Petro in fidei magisterio successisse, ab apostolis esse traditum; cur non audebimus assertionem adversam tanquam hæreticam condemnare? Sed nolo ego Ecclesiæ judicium antevertere. Illud assero, et fidenter quidem assero, pestem eos Ecclesiæ, et perniciem afferre, qui negant, romanum pontificem Petro fidei, doctrinæque auctoritate, succedere, aut certe adstruunt summum Ecclesiæ pastorem, quicumque ille sit, errare in fidei judicio posse. Utrumque scilicet hæretici faciunt: qui vero illis in utroque repugnant, hi in Ecclesia catholica habentur. » Hucusque Canus, ejusque dictis valde consonat famosa sententia S. Cypriani: « Neque enim aliunde hæreses obortæ sunt, quam inde quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia sacerdos,

et l'oubli de ce principe qu'il doit y avoir dans l'Eglise un seul (souverain) prêtre qui juge à la place de Jésus-Christ. » Et cela est très-vrai; car si l'on refuse au pontife romain l'infaillibilité en matière de foi, il n'est plus aucun moyen, comme nous le dirons plus bas, de convaincre les hérétiques. C'est ainsi que ceux qui ont opiniâtrément rejeté les décisions du pape ont passé du schisme à l'hérésie. Suivant Febronius, la puissance suprême du pape, telle que nous prétendons la soutenir, empêche les hérétiques de se réconcilier avec l'Eglise catholique. Mais il se trompe; ce qui tient les hérétiques éloignés de nous, ce n'est point la puissance suprême du pape, c'est la liberté de conscience, c'est l'amour des plaisirs des sens, c'est la passion des richesses, l'orgueil surtout; car ils n'estiment pas plus l'autorité des conciles qu'ils ne tiennent compte de celle du pape, bien que Febronius soutienne que la puissance suprême réside dans les conciles. Luther en particulier a donné de ceci un exemple mémorable : La Sorbonne s'étant prononcée contre sa doctrine, il appela de la Sorbonne au pape; celui-ci l'ayant aussi condamné, il appela du pape mal informé, dit-il, au pape mieux informé;

---

et ad tempus judex vice Christi cogitatur. (*Epist.* III, lib. 2, *ad Cornel. pap.*). » Idque nimis verum est; nam, sublata infallibilitate circa res fidei a pontifice romano, nullum suppetit medium (ut infra videbimus) ad hæreticos convincendos. Ac ideo illi qui pertinaciter pontificum definitionibus restiterunt, prius schismatici, postea hæretici effecti sunt. Ait Febronius quod suprema pontificis potestas, qualem nos sustinemus, tenet hæreticos ne catholicæ Ecclesiæ adhæreant. Sed errat; non suprema papæ potestas, sed libertas conscientiæ, sensuales delectationes, divitiarum concupiscentia, et superbia tenet eos a nostra Ecclesia segregatos; ipsi enim nihili faciunt auctoritatem tam papæ, quam synodorum, in quibus potestatem supremam residere Febronius adstruit. Præsertim Lutherus memorabile de hoc exemplum porrexit; nam prius a sententia sibi contraria data a facultate sorbonica ipse appellavit ad papam : postea a papa non bene instructo (ut aiebat) appellavit ad papam instructum :

ensuite du pape mieux informé au concile général; enfin il appela du concile à lui-même. Et c'est ce qui est arrivé plus d'une fois, que les hérétiques qui n'acquiescent pas aux décisions du pape n'acquiescent pas davantage à celles des conciles.

VIII. Justin Febronius, étroitement attaché aux maximes de l'Eglise gallicane, s'emporte souvent contre l'autorité pontificale, et soulève plusieurs questions qu'il résout toutes contre le pape. Il n'entre pas dans mon plan de m'occuper de ces questions, assez d'autres que moi sauront les réfuter : je me bornerai à venger l'autorité suprême du pape de ses objections et de ses sophismes; je montrerai que l'infaillibilité est le privilége incontestable et nécessaire de cette puissance, qui ne pourrait être suprême, si elle n'était pas infaillible. Je ne veux traiter que ce point principal ; car s'il est une fois établi que l'autorité du pape sur l'Eglise est suprême et infaillible, toutes les autres questions cessent et s'évanouissent.

---

postea a papa instructo ad concilium generale : postea demum a concilio ad seipsum. Et idem pluries accidit, quod hæretici non acquiescendo pontificiis definitionibus, nec decretis conciliorum acquieverunt.

VIII. Justinus Febronius, qui Gallis arcte se conjunxit, plurima adversus pontificiam potestatem eructat, ac plures quæstiones movet, et omnes contra pontificem resolvit; sed illis omissis, circa quas non deerit qui Febronium confutabit, mea tantummodo refert supremam papæ ab ejus oppositionibus ac sophismis vindicare auctoritatem, quæ necessario debet esse munita privilegio infallibilitatis; minime enim suprema esse posset, nisi etiam infallibilis esset. Quapropter de hoc principali puncto hic agam; nam, posito quod pontificis auctoritas in Ecclesia est suprema et infallibilis, omnes cessant quæstiones et evanescunt.

CHAPITRE PREMIER

L'autorité suprême du Pape prouvée par l'Ecriture, et particulièrement par le texte de saint Matthieu : *Tu es Petrus, et super hanc petram,* etc.

I. Febronius, dans ses deux premiers chapitres, s'efforce de prouver par tous les moyens, que le gouvernement du pontife romain n'est point suprême ou monarchique, mais seulement aristocratique, ou tout au plus mêlé d'aristocratie et de principes monarchiques. Il veut bien dire que le pape est le premier de tous les évêques, établi le premier par Notre-Seigneur Jésus-Christ, en qualité de chef ministériel, pour maintenir l'unité du corps aristocratique de l'Eglise. Mais il ne suit pas de là, dit-il, que le pape jouisse dans l'épiscopat d'une plus grande autorité que les autres évêques, qui, ainsi que lui, sont les fondements de l'Eglise, les pasteurs des âmes et les vicaires de Jésus-Christ; qui ont reçu, non du pape, mais immédiatement de Jésus-Christ, et sans aucun assujétissement au pape, le plein pouvoir de régir et de gouverner l'Eglise, tant au point de vue du caractère épiscopal, que sous le rapport de la juridiction et de l'administra-

---

CAPITULUM PRIMUM

Probatur suprema romani pontificis potestas scripturis sacris, et præsertim textu sancti Matthæi : *Tu es Petrus, et super hanc petram,* etc.

I. Febronius per totum cap. I et II, totis viribus probare nititur regimen pontificis romani nequaquam esse supremum, sive monarchicum, sed dumtaxat aristocraticum, vel ad summum ex aristocratia et monarchia conflatum. Hinc papam episcoporum primum esse asserit, ut qui a Christo Domino constitutus est primus et caput ministeriale ad unitatem corporis aristocratici Ecclesiæ servandam ; sed non ideo, inquit, papa in communi episcopatu majori auctoritate pollet quam alii episcopi, qui æque ac papa Ecclesiæ fundamenta, ovium pastores, Christique vicarii existunt : quique non a papa, sed ab ipso Christo immediate, et independenter a pontifice ad regendam Ecclesiam plenam auctoritatem acceperunt, in omnibus illis, sive ordinis, sive jurisdictionis, quæ ad regimen Ecclesiæ spec-

tion. Il tire de là cette conséquence : que le pape n'a et ne peut avoir aucun privilége d'infaillibilité ; car l'infaillibilité n'a été accordée qu'à l'Eglise assemblée au nom de Jésus-Christ, ou au concile œcuménique, auquel le pape est entièrement subordonné.

II. De ces faux principes il fait dériver plusieurs faux corollaires. Voici les principaux : 1° Le souverain pontife n'a point de pouvoir ni de juridiction proprement dite sur les autres évêques ; mais il est lui-même, comme tous les autres évêques, subordonné au concile et obligé de s'en tenir à ses décisions ; et par conséquent, le pape ne peut disposer de rien dans les autres évêchés. 2° Le pape n'est dans le collége de l'Eglise que ce qu'est un président dans un conseil de juges ; il demande et recueille les suffrages des autres, suffrages tout à fait indépendants du sien ; il ne peut statuer sur rien de son propre mouvement ; il veille, il avertit, il remontre, mais il ne prononce aucun jugement de sa propre autorité ; il est le premier entre ses collègues, mais il n'est pas plus grand qu'eux, à proprement parler. 3° Comme premier dans l'Eglise, le pape doit veiller au maintien des canons, conserver intact le dépôt

---

tant. Proinde dicit papam nullo gaudere privilegio infallibilitatis, quæ tantum Ecclesiæ in nomine Christi congregatæ, sive concilio œcumenico, tradita est, cui pontifex omnino subjicitur.

II. Ex his autem falsis principiis plura infert corollaria falsa. Infert 1° summum pontificem non habere potestatem aut jurisdictionem proprie talem supra alios episcopos, sed ipsum, et omnes alios episcopos subditos esse collegio aut concilio, ejusque decisionibus ; et proinde nihil posse papam in alienis episcopatibus ordinare. 2° Qualis est in senatu præsidens, talem esse pontificem in collegio Ecclesiæ ; postulat enim suffragia aliorum, qui ei non subsunt, nihilque proprio arbitrio statuit ; vigilat, monet, corrigit, sed ex sua auctoritate non punit : illorum caput est, inter ipsos primus, sed non stricto sensu illis major. 3° Papam tanquam primum in Ecclesia vigilare debere, ut canones observentur, illibatum custodiatur fidei depositum,

de la foi, faire en sorte que les rites soient substantiellement les mêmes dans l'administration des sacrements; il a par conséquent le droit d'agir contre ceux qui s'opiniâtrent à soutenir de fausses doctrines, ou à donner l'exemple de mœurs corrompues. 4° Quoique le pape n'ait pas le pouvoir de faire seul, des lois pour toute l'Eglise, il peut néanmoins, s'il n'est pas facile de convoquer un concile général, faire des lois et les proposer à l'Eglise, de telle sorte que ses actes n'aient force de loi qu'après avoir été confirmés par l'assentiment général. 5° Quoique le pape ne soit point juge de toutes les controverses, on doit néanmoins s'en tenir à ses décisions, et ne rien enseigner de contraire, parce qu'il tient la première place dans les jugements, tant que l'Eglise ne se prononce pas contre. 6° Si un grand danger menace l'Eglise, et qu'il ne soit pas possible au pape de le détourner lui seul, il peut, il doit même convoquer un concile général. 7° Dans les choses qui intéressent l'Eglise universelle, soit qu'il s'agisse de la foi, soit pour quelque point de discipline, on doit demander au pape son avis. 8° Il est permis au pape d'accorder des dispenses, même pour les choses qui ont été

---

et iidem sint substantialiter ritus in administratione Sacramentorum ; atque ideo potestatem habere cogendi eos qui in falsis doctrinis aut pravis moribus duri sunt. 4° Etsi pontifex, si solus sit, non habeat potestatem condendi leges pro tota Ecclesia, posse tamen, quando difficile fit generale concilium convocare, leges condere, easque Ecclesiæ proponere ; ita vero ut vim legis non habeant, nisi postquam sint communi consensu receptæ. 5° Licet papa non sit omnium controversiarum judex, ejus tamen judicio, quia primas habet partes in judicando, omnes stare teneri, nec oppositum docere posse, donec Ecclesia non contradicat. 6° Si aliquod grave damnum Ecclesiæ immineret, quod solis apostolicæ sedis curis non posset averti, posse papam et debere congregare concilium generale. 7° In rebus gravioribus ad universam Ecclesiam spectantibus, tam quoad fidem quam quoad disciplinam, papæ consilium requirendum esse. 8° Pontificem dispensare posse a legibus, etiam a genera-

réglées par les conciles généraux, dans le cas où la dispense serait accordée par le concile lui-même. 9° Au pape appartient le droit de juger les causes d'appel, mais sous certaines conditions. 10° Le pontife romain, en sa qualité de primat, a le droit d'envoyer des vicaires et des légats, mais sans pouvoir étendre leur juridiction au-delà des bornes marquées par le concile de Trente. 11° La collation des bénéfices de toute sorte appartient, de droit primordial, à tous les évêques; il ne doit plus être question de provisions dévolues au Saint-Siége. 12° Le droit de juger les appels de toutes les parties de l'Eglise n'appartient pas de droit au pontife romain. 13° On doit abolir les annates, ou l'usage de réserver les fruits d'une année des bénéfices vacants à la chambre apostolique. 14° Le pape n'a aucunement le droit de se réserver l'absolution de certains cas, non plus que les dispenses. 15° Le pape n'a pu conférer aux religieux mendiants le droit d'entendre les confessions dans les diocèses étrangers. 16° L'exemption de la juridiction de l'ordinaire accordée aux réguliers doit être abrogée. 17° Les évêques ne

---

libus conciliis latis, casu quo ipsum concilium dispensaret. 9° Pertinere ad papam judicium ferre in causis appellationis, sed cum certis conditionibus. 10° Romanum pontificem, ratione sui primatus, jus habere expediendi vicarios et legatos, sed cum ea tantum auctoritate jurisdictionis, quæ illis a concilio tridentino concessa est. 11° Collationem quorumcumque beneficiorum originario jure ad episcopos pertinere, sublatis provisionibus ad sedem romanam devolutis. 12° Jus appellationum ex omnibus Ecclesiæ partibus de jure romano pontifici non competere. 13° Abolendas prorsus esse annatas, nempe reservationes fructuum unius anni beneficiorum aliquorum vacantium in favorem cameræ apostolicæ. 14° Nullo jure posse papam aliquorum casuum absolutionem, nec dispensationes sibi reservare. 15° Invalidum esse privilegium mendicantibus a papa concessum excipiendi confessiones in aliorum diœcesibus. 16° Abrogandam esse regularium exemptionem a jurisdictione ordinariorum. 17° Episcopos immerito cardinalibus postponi.

doivent point passer après les cardinaux. 18° On doit ramener le droit canon à sa pureté primitive, parce que la puissance que le pape s'est attribuée depuis les fausses décrétales est préjudiciable à l'Eglise. 19° Les causes qui intéressent la foi ne doivent pas être réservées au pape, mais seulement aux conciles œcuméniques. Tout ce que peut le pape en dehors du concile, c'est d'empêcher, en refusant son consentement, qu'on ne prenne des mesures qui portent atteinte à l'ordre ou à la discipline de l'Eglise universelle. 20° La confirmation de l'élection des évêques appartient au synode provincial ou au métropolitain ; il faut dire la même chose de la translation, de la résignation ou de la déposition des évêques. 21° L'érection des nouveaux évêchés a lieu de droit par le métropolitain ou par un concile provincial; on doit en dire autant pour les nouvelles métropoles et les Eglises primatiales. J'omets beaucoup d'autres assertions semblables qu'on trouve répandues dans le livre de Febronius. Mais, à ne considérer que ce que nous venons de noter, qui ne voit que, si on laissait s'introduire dans l'Eglise les principes de Febronius et les conséquences qu'il en tire, toute l'Eglise serait

---

18° Peragendam esse reductionem genuini juris canonici, cum sit noxia Ecclesiæ potestas, quam papa post falsas decretales sibi arrogavit. 19° Causas fidei non servari pontifici, sed tantum œcumenicis conciliis. Papam nil aliud posse extra concilium, quam suo dissensu impedire, quominus aliquid dependens ab ordine Ecclesiæ universalis perficiatur. 20° Confirmationem electionis episcoporum ad synodum provincialem, aut metropolitanam pertinere; et idem dicendum de translationibus episcoporum, eorumque resignationibus et depositionibus. 21° Erectionem novorum episcopatuum de jure a metropolitano vel particulari concilio fieri posse : idemque dicendum de novis metropolibus, et Ecclesiis primatialibus. Omitto alia similia, quæ disperse in libro Febronii afferuntur. Sed his tantum consideratis, quæ supra hic notavimus, quis non cernit, quod si his perniciosis principiis, et illationibus Febronii in Ecclesia locus daretur, tota Ecclesia contentionibus et schismatibus irre-

immanquablement remplie de contentions et de schismes ? Les schismes, dit-on, peuvent être éteints par les conciles ; nous verrons plus bas, par des exemples manifestes, qu'en ce qui concerne les schismatiques, les conciles n'offrent aucun ou presque aucun remède.

III. Nous, au contraire, nous soutenons que la suprématie du pontife romain ne consiste pas dans un pouvoir simplement directif, ou dans la charge de surveiller, d'exhorter et de remontrer avec subordination au consentement de l'Eglise, mais qu'elle consiste dans une primauté de pouvoir proprement dit et de juridiction, à laquelle sont attachés inséparablement, en vertu de l'institution divine, outre le droit de diriger, les droits suivants, savoir : 1° de rendre jugement dans les causes qu'on appelle majeures ; 2° d'établir des lois obligatoires pour toute l'Eglise, dès lors qu'elles sont suffisamment promulguées ; 3° de recevoir les appels de toute la chrétienté, même en première instance ; 4° de faire valoir sa supériorité au-dessus des conciles généraux et d'exercer une juridiction ordinaire et immédiate sur tous les fidèles.

IV. Febronius commence par expliquer à son gré (cap. I, § 2),

---

parabiliter impleretur? Dicunt schismata reparari per concilia ; infra videbimus per manifesta monumenta quod concilia respectu ad schismaticos nullum, vel fere nullum remedium porrigunt.

III. Nos autem propugnamus primatum romani pontificis non esse solius directionis, consistentis in pura vigilantia, in exhortationibus, admonitionibus, et a consensu Ecclesiæ dependentem ; sed esse primatum proprie potestatis et jurisdictionis, inseparabiliter ex divina institutione præ se ferentem, præter directionem sequentia jura, scilicet : 1° Judicium ferre in causis quæ majores dicuntur. 2° Sancire leges universam Ecclesiam obligantes, statim ac sint sufficienter promulgatæ. 3° Appellationes ex toto orbe christiano recipere, etiam in prima instantia. 4° Habere superioritatem supra concilia generalia, atque ordinariam et immediatam potestatem super omnes fideles.

IV. Febronius autem (cap. I, §. 2) explicare incipit scripturas,

les textes de l'Ecriture sur lesquels nous nous fondons, nous flatteurs du pape, pour attribuer au pontife romain la puissance suprême; et d'abord il parle du texte fameux de saint Matthieu (XVI, 17, 18) où le Sauveur demandant à ses disciples : « Que disent les hommes du Fils de l'homme? » et Pierre lui ayant répondu : « Vous êtes le Christ, le fils du Dieu vivant; » Jésus dit à son tour à Pierre : « Vous êtes bienheureux, Simon, fils de Jean, car ce n'est point la chair ni le sang qui vous ont révélé ceci, mais mon Père qui est dans le ciel. Et moi, je vous dis que vous êtes Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » De là, dit Febronius, les Romains et leurs fauteurs concluent que Pierre seul et ses successeurs au siége de Rome sont les pierres fondamentales de l'Eglise; que les clefs de l'Eglise ont été données immédiatement à Pierre, par Jésus-Christ; que c'est de lui comme d'une source unique que toute l'autorité sur les choses saintes s'est transmise aux autres apôtres, à ses successeurs et à tous les évêques; ce qui est très-peu conforme au sentiment des Pères et de l'Eglise universelle. Febronius dit

---

quibus nos papæ adulatores communiter utimur ad adstruendam supremam romani pontificis potestatem : et primo loquitur de laudato Matthæi textu (XVI, 17, 18) ubi Salvator noster, cum discipulos interrogasset : « Quem dicunt homines esse filium hominis? » atque Petrus respondisset : « Tu es Christus filius Dei vivi, » Jesus ipsi dixit : « Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. » Ait Febronius : « Unde Romani eorumque fautores concludunt, solum S. Petrum, ejusque in romana sede successores esse lapides fundamentales Ecclesiæ; soli Petro immediate a Christo datas esse claves Ecclesiæ; ac per hunc in reliquos apostolos, et ejus successores, in omnes episcopos omnem sacram auctoritatem dimanare; quod quam parum Patrum, imo universalis Ecclesiæ sensui conveniat,

ensuite que ce texte est diversement interprété par les Pères. Par cette *pierre,* les uns entendent la profession de foi de Pierre sur la divinité du Christ, faite au nom de tous les apôtres ; les autres entendent le Sauveur lui-même, Jésus, pierre angulaire et fondement de l'Eglise, suivant ce texte de saint Pierre : « Vous approchant de lui comme de la pierre vivante, II, 4, » ou ces paroles de saint Paul : « Personne ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été mis et qui est Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Il s'appuie pour cette interprétation sur ce passage de saint Augustin : « Sur cette pierre, à savoir celle que vous avez confessée, je bâtirai mon Eglise. Or cette pierre était Jésus-Christ. »

V Mais que ces paroles du Christ « sur cette pierre, » s'entendent de Pierre, c'est l'opinion commune des saints Pères, dont nous rapporterons ici les propres termes : « Il n'y a qu'un Dieu, dit saint Cyprien, qu'une Eglise et qu'une chaire fondée sur Pierre par la parole du Seigneur. On ne saurait élever un

---

mox videbimus. » Deinde dicit hunc textum variis modis a Patribus interpretari. Primo alii per illam « petram » intelligunt Petri confessionem de Christi divinitate, nomine aliorum etiam apostolorum peractam. Alii per « petram » intelligunt ipsum Salvatorem Jesum, qui est Ecclesiæ lapis angularis verumque Ecclesiæ fundamentum, juxta illud : « Ad quem accedentes lapidem vivum, etc, » (I Petr., II, 4); ac illud d. Pauli : « Fundamentum enim aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus (I Cor., III, 11). » Atque pro hujusmodi interpretatione citat S. Augustinum dicentem : « Super hanc ergo, inquit, petram quam confessus, ædificabo Ecclesiam meam. Petra enim erat Christus etc. » (Tract. 124, n. 5, *in Joan.*)

V Ceterum quod verba Christi « per hanc petram, » de Petro intelligantur, est communis sententia SS. Patrum, quorum oracula hic ipsorum verbis adnotabimus. S. Cyprianus ait : « Deus unus est, et una Ecclesia, et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud constitui altare, aut novum fieri præter

autre autel, ou créer un autre sacerdoce outre celui-là qui doit rester. Quiconque recueille ailleurs, dissipe. » Il dit ailleurs : « C'est Pierre que le Seigneur a choisi le premier, et c'est sur lui qu'il a bâti son Eglise. » « Par Jésus-Christ, dit à son tour saint Maxime, Pierre a été fait pierre, quand le Seigneur lui a dit : Tu es Pierre, et sur cette pierre, etc. » « L'Eglise de Dieu, dit saint Grégoire de Nysse, trouve en Pierre sa solidité; car en vertu de la prérogative que le Seigneur lui a octroyée, il est la pierre ferme et solide sur laquelle le Sauveur a fondé son Eglise. » Saint Grégoire de Nazianze dit la même chose : « Vous voyez comme entre les disciples de Jésus-Christ, quoique tous grands de caractère et dignes d'être choisis, celui-ci est appelé Pierre et devient comme garant de la solidité de l'Eglise entière. » Saint Epiphane n'est pas moins précis : « Pierre, prince des Apôtres, est pour nous cette pierre solide sur laquelle notre foi en Jésus-Christ s'appuie comme sur son fondement. » Le même docteur ajoute immédiatement ces paroles remarquables : « Saint Pierre, le plus grand des apôtres, est devenu pour

---

unum sacerdotium, non potest. Quisquis alibi collegerit, spargit (Lib. I, epist. 8). » Et alibi : « Petrus, quem primum Dominus elegit, et super eum ædificavit Ecclesiam suam (Epist. *ad Quintum*). » S. Maximus : « Per Christum Petrus factus est petra, dicente ei Domino : Tu es Petrus, et super hanc petram, etc. (Serm. I. *de SS. Petr et Paul.*)» S. Gregorius Nyssenus : « Dei vero Ecclesia in ipso (Petro) solidatur; hic enim juxta prærogativam sibi a Domino concessam firma et solidissima petra est, super quam Salvator Ecclesiam ædificavit (Serm. 2, *de S. Stephan.*). » S. Gregorius Nazianzenus : « Vides quemadmodum ex Christi discipulis, magnis utique omnibus et excelsis, atque electione dignis, hic petra vocetur, atque Ecclesiæ fundamenta in fidem suam accipiat (Orat. 26). » S. Epiphanius : « Princeps apostolorum Petrus... solidæ petræ instar nobis extitit, cui velut fundamento Domini fides innititur (*Hæres.* LIX, cap. VII). » Addidit idem S. Epiphanius eodem loco hæc memorabilia verba : « S. Petrus est summus apostolorum,

nous la pierre solide de la foi, sur laquelle a été bâtie l'Eglise entière. » Saint Epiphane, dans son Anchorat, dit encore : « Le Seigneur a établi Pierre le premier des apôtres, pierre solide sur laquelle l'Eglise de Dieu a été bâtie. » Saint Jean-Chrysostome appelle aussi Pierre la base de l'Eglise, et saint Basile écrit : « Pierre, par l'excellence de sa foi, a pour sa propre charge de bâtir l'Eglise. »

VI. Passons à d'autres Pères, et citons d'abord saint Augustin : « Notre-Seigneur, dit-il, a appelé Pierre le fondement de l'Eglise, et tel est le motif du respect de l'Eglise pour ce fondement, sur lequel s'élève l'édifice entier de l'Eglise. » Ailleurs, le saint docteur a dit encore : « Comptez les pontifes qui ont occupé successivement le siége de Pierre : c'est cette pierre contre laquelle les portes audacieuses de l'enfer ne prévaudront jamais. » Origène s'exprime ainsi : « Voyez ce que dit Notre-Seigneur à ce puissant fondement de son Eglise, à cette pierre si solide sur laquelle il a fondé son Eglise : Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté? » Origène dit ailleurs (et

---

qui factus est nobis vera firma petra, fundans Domini fidem, in qua ædificata est modis omnibus Ecclesia.» Et alibi idem S. Epiphanius in Anchorato : Dominus constituit Petrum primum apostolorum petram firmam, super quam Ecclesia Dei ædificata est. » Pariter a S. Joan. Chrysost. appellatur Petrus « basis Ecclesiæ. » S. Basilius scribit : « Petrus propter fidei excellentiam Ecclesiæ ædificationem in seipsum suscepit (Lib. II, *in Eunom.*). »

VI. Progrediamur ad alios patres. S. Augustinus dixit : « Petrum itaque fundamentum Ecclesiæ Dominus nominavit, et ideo digne fundamentum hoc Ecclesia colit, super quod ecclesiastici ædificii altitudo consurgit (Serm. 15, *de Sanctis.*). » Alibi S. Doctor sic scripsit : « Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede ; ipsa est petra, quam non vincunt superbæ inferorum portæ (In *Psalm. contra Parm. Donat.*). » Origenes : « Vide magno illi Ecclesiæ fundamento, et petræ solidissimæ, super quam Christus fundavit Ecclesiam, quid dicatur a Domino : Modicæ fidei, quare dubitasti? (Hom. 5, *in Exodum.*) Et alibi idem

ces paroles sont pleines de substance et de sens) : « Si les enfers prévalaient contre la pierre sur laquelle l'Eglise est fondée, ils prévaudraient contre l'Eglise elle-même. » Il est évident que le mot *pierre* doit s'appliquer à la personne de Pierre, car si par ce mot il avait entendu l'Eglise, il se serait exprimé ensuite d'une manière absurde, en disant que si l'enfer prévalait contre l'Eglise sur laquelle l'Eglise est fondée, il prévaudrait aussi contre l'Eglise. — « Jésus-Christ est la pierre, dit saint Paulin, et cependant il a bien voulu communiquer ce nom à un de ses disciples en lui disant : Sur cette pierre, etc. » « Qui ne sait, s'écrie saint Grégoire, que la sainte Eglise a été fondée sur le prince des apôtres? » « Tu es Pierre, dit saint Athanase, et c'est sur le fondement posé par toi qu'ont été construites les colonnes de l'Eglise. » Les évêques sont les colonnes; les colonnes sont fondées sur Pierre. « Conformément à cette promesse, dit saint Cyrille, c'est-à-dire que Simon fils de Jean est la pierre, etc., l'Eglise apostolique de Pierre reste pure de toute

---

Origenes (in cap. XVI *Matthæi*) protulit illam succi plenam sententiam : « Si prævalerent inferi adversus petram in qua Ecclesia fundata est, etiam adversus Ecclesiam prævalerent. » Ubi verbum « petram » necessario intelligendum de persona Petri; alioquin si Origenes intellexisset petram esse Ecclesiam, prorsus inepte locutus fuisset, dicendo quod si infernus prævaleret contra Ecclesiam, in qua fundata est Ecclesia, contra Ecclesiam etiam prævaleret. S. Paulinus : « Petra est Christus, sed discipulo hujus vocabuli gratiam non negavit, cui ait : Super hanc petram, etc. (Epist. IV *ad Severum*). » S. Gregorius : « Quis nesciat sanctam Ecclesiam in apostolorum principe solide firmatam (Lib. VI, epist. 37)? » S. Athanasius : « Tu es Petrus, et super fundamentum tuum Ecclesiæ columnæ sunt confirmatæ (Epist. *ad Felic. pap.*). » Columnæ sunt episcopi, sed Petrus columnarum fundamentum est. S. Cyrillus : « Secundum hanc promissionem (scil. Tu es Petrus, et super hanc petram) apostolica Ecclesia Petri ab omni seductione, et hæretica circumventione, manet immaculata (Ap. S. Thom. *in Cat. Aur.*

séduction et de toute hérésie. » « O heureux fondement de l'Eglise, dit saint Hilaire, honoré d'un nom nouveau ! O bienheureux portier du ciel ! » « Il est appelé Pierre, lit-on dans saint Ambroise, parce qu'il a jeté les premiers fondements de la foi, et qu'il supporte comme un rocher immobile la masse entière de l'édifice chrétien. » Remarquez ces derniers mots, *rocher immobile*, etc. Ecoutons encore Tertullien : « Qu'est-ce qu'aurait pu ignorer Pierre, appelé la pierre sur laquelle devait être bâtie l'Eglise ? » Saint Grégoire : « Il est à la connaissance de tous que c'est à Pierre qu'a été confié le soin de l'Eglise entière, puisque c'est à lui qu'il a été dit : Tu es Pierre, etc. » Et enfin saint Pierre-Chrysologue : « Pierre est ainsi nommé, parce qu'il a eu le privilége de jeter le premier fondement de l'Eglise par la fermeté de sa foi. »

« VII. Ecoutons surtout ce que dit saint Jérôme sur ce texte. Par le mot *pierre*, dit-il, il faut entendre nécessairement la personne de Pierre, à cause du sens littéral du mot *pierre*, qui, en ce lieu, signifie la même chose que Pierre. Sur le chapitre II de

---

in hunc loc.). » S. Hilarius : « O in nuncupatione novi nominis felix Ecclesiæ fundamentum ! O beatus cœli janitor ! » S. Ambrosius : « Petra enim dicitur, quod primus in actionibus fidei fundamenta posuerit, et saxum immobile totius operis christiani molem contineat (Serm. 47). » Nota hæc postrema verba, *saxum immobile*, etc. Tertullianus : « Latuit aliquid Petrum, ædificandæ Ecclesiæ petram dictum (Lib. *de Præscript.*, cap. XXII) ? » S. Gregorius : « Liquet cunctis quod Petro totius Ecclesiæ cura commissa est ; ipsi quippe dicitur : Tu es Petrus et super hanc petram, etc. (Lib. IV, epist. 32). » S. Petrus Chrysol. scripsit (serm. 154) : « Petrus a petra nomen adeptus est, quia primus meruit Ecclesiam fidei firmitate fundare. »

VII. Sed audiamus quid de hoc textu dicat S. Hieronymus. S. Doctor ait verbum « petram » omnino intelligendum esse de persona Petri, propter litteralem sensum particulæ « petræ, » quæ in eo loco significat idem ac Petrum. S. Hieronymus (in cap. II *ad Galat.*) scribit quod Christus verba illa : « Tu es Pe-

l'épître aux Galates, il ajoute que ces mots : *Tu es Pierre, et sur cette pierre*, etc., ont été proférés par Jésus en langue syriaque, et que dans cette langue le mot *cephas* a la même signification que le latin *petra*. En effet, quand saint Pierre fut amené devant Jésus par saint André son frère, le Seigneur lui dit « Simon, fils de Jean, tu t'appelleras Céphas, c'est-à-dire Pierre. » Arrêtons-nous sur ces mots : Céphas, c'est-à-dire Pierre. De là saint Jérôme tire cette conséquence que, lorsque Jésus appela Simon du nom de Pierre, il voulut lui annoncer d'avance le pouvoir suréminent qu'il lui donnerait un jour sur tous les apôtres. « Ce n'est pas que Céphas ait une autre signification que Pierre, continue le saint docteur, mais ce que les Grecs et les Latins appellent *pierre*, les Hébreux et les Syriens l'appellent *Céphas*. » .Ainsi quand Jésus a dit : « Sur cette pierre, etc., » on doit tenir pour constant que les mots *cette pierre* ont été appliqués par Jésus non à sa personne divine, ou à la profession de foi de Pierre, mais à la personne même de son disciple. Nous

---

trus, et super hanc petram, etc., » protulit syriaco idiomate, in quo « petra » idem est ac « Cephas; » cum enim S. Petrus ab ejus fratre S. Andrea fuit ad Christum adductus, tum Dominus ei dixit : « Tu es Simon filius Jonæ, tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus (Joan., I, 42). » Maxime animadvertenda sunt verba, « Cephas, quod interpretatur Petrus. » Hinc ait S. Hieronymus, quod cum Christus ibi Simonem nuncupaverit « Petrum, » nomine illo supereminentem ei potestatem prænunciavit, quam in posterum super omnes apostolos ipsi conferre designabat; idcirco sic scribit : « Non quod aliud significet Petrus, aliud Cephas ; sed quam nos latine et græce petram vocamus, Hebræi et Syri, propter linguam interviciniam, Cepham nuncupent (In c. II *ad Gal.*). Itaque dicente Jesu : « Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam ; » hinc constat verbum « petram » a Christo applicatum fuisse, non quidem suæ divinæ personæ, nec fidei professioni a Petro exhibitæ, sed propriæ personæ Petri. Et ideo S. Hieronymus pluribus aliis in locis tradidit per verbum « petram » intelligi per-

trouvons dans saint Jérôme plusieurs autres passages où il déclare de même que par le mot *petram* il faut entendre la personne de Pierre. Dans sa lettre 57 (ad S. Damas. papam), il dit : « Ne connnaissant point d'autre premier chef que Jésus-Christ, je m'attache après lui à la communion de votre béatitude, c'est-à-dire à la chaire de Pierre. Je sais que c'est sur cette pierre que l'Eglise est bâtie. Quiconque ne recueille pas avec vous, dissipe ; c'est-à-dire quiconque n'appartient pas à Jésus-Christ, appartient à l'antechrist. » Il dit ailleurs : « C'est sur Pierre que l'Eglise est fondée : quoique la même chose ait pu être dite ailleurs des autres apôtres, et que tous aient reçu les clefs du royaume des cieux, que l'Eglise en un mot s'appuie également sur eux tous, un seul cependant est choisi entre les douze, afin que l'établissement de ce chef ôte toute occasion de schisme. »

VIII. C'est ainsi que l'on répond à Febronius, quand il vient alléguer l'autorité de saint Augustin, qui a dit, dans ses Rétractions (lib. I, cap. 21), que le mot *petram* devait s'entendre de Jésus-Christ, et non de Pierre. Remarquons d'ailleurs que saint

---

sonam Petri. Ad S. Damasum papam (epist. 57) scripsit : « Ego nullum primum nisi Christum sequens, beatitudini tuæ, id est cathedræ Petri, communione consocior. Super illam petram ædificatam Ecclesiam scio. » Et postea subdit : « Quicumque tecum non colligit, spargit ; hoc est, qui Christi non est, Antichristi est. » Alibi : « Super Petrum fundatur Ecclesia : licet idipsum in alio loco super omnes apostolos fiat, et cuncti claves regni cœlorum accipiant, et ex æquo super eos Ecclesiæ fortitudo solidetur ; attamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio (Lib. I *advers. Jovinian.*, tom. II). » Præterea idem S. Hieronymus (in c. XVI *Matthæi*) scripsit : « Secundum metaphoram petræ recte dicitur ei : Ædificabo Ecclesiam meam super te. »

VIII. Et sic respondetur Febronio afferenti auctoritatem S. Augustini, qui in suis *Retractationibus* (lib. I, cap. XXI) dicit, verbum illud « petram » intelligendum de Christo, non de Petro. Primo advertendum, S. Augustinum opinionem hanc non ab-

Augustin n'a pas tenu cette opinion d'une manière absolue, puisqu'il a eu soin de dire : « Que le lecteur choisisse de ces interprétations celle qu'il jugera la plus probable. » On répond en second lieu avec Bellarmin que si le saint docteur a embrassé cette opinion, c'est qu'il a pris le mot *Petrus* comme dérivé du mot *petra*, ainsi qu'il l'explique lui-même dans un autre endroit, où il dit : *Petrus a petra cognominatus.... apostolatus principatum tenens.* Mais saint Jérôme, qui était versé dans le syriaque, dit que le nom de *Petrus* ne vient pas de *petra*, mais qu'il est la même chose que *petra* ou *Cephas*. Saint Cyrille (lib, II, cap. 12, *in Joan.*) donne la même explication; en expliquant les paroles rapportées plus haut, *Tu es Petrus*, etc., il dit : « Il lui annonce que son nom ne sera plus Simon, mais Pierre, pour lui faire entendre par ce mot même que c'est sur lui, comme sur une pierre solide, qu'il bâtira son Eglise. » Saint Optat de Milève dit la même chose (lib. 2 *contra Parmen.*) « Vous ne pouvez ignorer que c'est Pierre qui a occupé le premier la chaire épis-

---

solute tenuisse; nam ibidem ait : « Eligat lector ex iis quam probabiliorem reputat. » Secundo respondetur cum Bellarmino, S. Doctorem ideo hanc opinionem amplexum esse, quia verbum « Petrus » sumpsit uti nomen derivatum a « petra, » ut sanctus exprimit in alio loco (serm. 13, *de verb. Dom.*), dicens : « Petrus a petra cognominatus... apostolatus principatum tenens. » Sed S. Hieronymus, qui in lingua syriaca erat valde edoctus, dicit nomen « Petri » non cognominari a « petra, » sed idem esse ac « petram, » sive « Cephas. » Et idem explicat S. Cyrillus (lib. II, cap. XII, *in Joan.*), ubi loquens de verbis illis supra relatis, « Tu es Simon, filius Jona, vocaberis Cephas, etc.,» dicit : « Nec Simon fore nomen illi, sed Petrus, prædicit; vocabulo ipso commode significans, quod in eo tanquam in petra firmissima suam esset ædificaturus Ecclesiam. » Idem notavit S. Optatus Milevitanus (lib. II, *contra Parmenian.*) dicens : « Negare non potes, scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus; unde et *Cephas* appellatus est, etc.»

copale à Rome, lui qui est le chef de tous les apôtres, et qui de là a pris le nom de Céphas. »

IX. On nous dit que le Christ est la première pierre, *primam petram*, et le principal fondement de l'Eglise. Qui le nie? Mais cela n'empêche pas qu'en partant de ce monde, et devenu invisible pour le monde, le Seigneur n'ait laissé Pierre à sa place, comme fondement secondaire et visible de l'Eglise. Le Sauveur est ce fondement par sa propre vertu, Pierre l'est par communication. C'est pour cela que saint Léon, s'adressant à Pierre au nom du Christ, s'exprime ainsi : « En même temps que je suis la pierre angulaire, le fondement en-dehors duquel personne ne peut en poser un autre; toi cependant, tu es pierre aussi, parce que tu empruntes ta force de moi, et que ce qui m'appartient essentiellement, je te le communique par participation. » « Jésus-Christ est la pierre principale, dit-il encore, sur laquelle est bâtie l'Eglise; et Pierre est la pierre secondaire, sur laquelle s'élève le reste de l'édifice. » Saint Basile a dit encore élégam-

---

IX. Dicunt Christum esse primam *petram*, et principale Ecclesiæ fundamentum. Quis hoc negat? sed hoc non impedit quod Dominus ex hoc mundo discedens, et mundo invisibilis factus, Petrum ut fundamentum Ecclesiæ secundarium, et visibile, reliquerit. Salvator propria virtute est fundamentum Ecclesiæ; Petrus autem per Christi communicationem. Idcirco S. Leo, Petrum alloquens nomine Christi, scribit : « Cum ego sim lapis angularis, ego fundamentum, præter quod nemo potest aliud ponere; tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quæ mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia (serm. III, *de Assumpt.*) » Et alibi (epist. I) scripsit : « Christus est petra primaria, supra quam Ecclesia est ædificata; et Petrus est secundaria petra, super quam reliqua structura consurgit. » Idemque eleganter scripsit S. Basilius : « At Petrus audierat se esse petram, laudatus a Domino; licet enim et ipse petra esset, non tamen petra erat ut Christus. Ut Petrus petra erat, nam Christus vere est immobilis petra; Petrus vero propter petram; dignitatem namque suam Jesus

ment : « Pierre a reçu ce nom à titre d'éloge ; car, quoiqu'il soit pierre, il ne l'est pourtant pas de la même manière que Jésus-Christ. Car Jésus-Christ est la pierre immobile par elle-même, au lieu que Pierre doit sa solidité à cette pierre principale, qui peut bien la communiquer à d'autres. » Le concile de Chalcédoine n'entendit pas la chose autrement (act. 3) ; Pierre y est appelé *petra*.

X. Si donc il faut s'en rapporter à Vincent de Lérins dont Febronius lui-même invoque l'autorité (cap. I, § 1), et penser avec lui que pour l'interprétation de l'Ecriture on doit surtout avoir égard au consentement unanime des SS. Pères, ou du moins à leur sentiment le plus commun, on ne saurait douter d'après cette règle, qu'il ne faille entendre les mots *cette pierre* comme se rapportant à la personne de Pierre ; car, ainsi que nous venons de le voir, c'est de cette manière que les ont communément entendus les SS. Pères, tels que saint Cyprien, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, saint Epiphane, saint Augustin, saint Basile, saint Jérôme, saint Cyrille, saint Athanase, saint Hilaire, saint Maxime, saint Paulin, saint Grégoire-le-Grand, outre Origène, Tertullien et beaucoup d'autres, comme nous le verrons plus bas.

---

largitur aliis ; petra est, et Petrum facit (*Hom. de pœnit.*, XXVIII). » Idem intellectum fuit in concilio chalcedonensi (act. 3), ubi Petrus appellatur « petra ».

X. Si igitur verum est quod scribit Vincentius Lirinensis, cujus auctoritatem laudat Febronius (cap. I, § 1), nempe quod in interpretandis scripturis sacris maxime attendendus est consensus SS. Patrum unanimis, aut saltem communior ; juxta hanc regulam non dubitandum quod illud « hanc petram » de persona Petri interpretari debet, eo quod (ut vidimus) sic communiter SS. Patres sentiunt, videlicet S. Cyprianus, S. Gregorius Nyssenus, S. Gregorius Nazianzenus, S. Chrysostomus, S. Epiphanius, S. Cyrillus, S. Athanasius, S. Hilarius, S. Maximus, S. Paulinus, S. Gregorius Magnus, nec non Origenes, Tertullianus et alii, ut infra.

XI. Febronius insiste et soutient que, quand bien même les mots *cette pierre* devraient s'entendre de la personne de Pierre, cependant, de même que Pierre répondit au Seigneur au nom de tous les apôtres, quand le Seigneur les interrogea, de même ces mots de Jésus : *Tu es Pierre*, etc., bien qu'adressés à Pierre, doivent être considérés comme adressés à tous les apôtres, qui tous ont été établis fondements de l'Eglise, suivant ce qu'a dit saint Paul, que nous sommes *édifiés sur le fondement des apôtres*, et conformément à ces paroles de saint Jean dans l'Apocalypse, que le mur de la cité lui *avait apparu ayant douze fondements, avec les noms des douze apôtres sur ces fondements mêmes*. Febronius va même jusqu'à alléguer à l'appui de cette objection l'autorité de saint Léon, qui a dit : « La vertu de ce pouvoir a passé aux autres apôtres, et les dispositions de ce décret ont été rendues communes à tous les chefs de l'Eglise. Mais ce n'est pas sans raison qu'un seul en reçoit la recommandation, pour en faire part à tous. C'est à Pierre individuellement que ce pouvoir est confié, parce

---

XI. Pergit Febronius, et opponit quod licet verba « hanc petram » accipienda essent de persona Petri, attamen sicut Domino omnes apostolos interroganti Petrus non tantum suo, quam suorum condiscipulorum nomine respondit ; ita cum Christus Petro dixerit : « Tu es Petrus, et super hanc petram, etc., » intelligendum per illa verba non solum Petrum, sed etiam reliquos apostolos tanquam fundamenta Ecclesiæ constitutos fuisse, juxta illud S. Pauli : « Ædificati supra fundamentum apostolorum (*Ephes.*, II, 20). » Illudque Joannis in *Apoc.*, (XXI, 14), ubi : « Et murus civitatis habens fundamenta duodecim, et in ipsis duodecim nomina duodecim apostolorum Agni. » Et pro hac sua oppositione Febronius affert etiam (cap. I, § 2, n. 3) auctoritatem S. Leonis : « Transivit in alios apostolos vis istius potestatis, et ad omnes Ecclesiæ principes hujus decreti constitutio commeavit ; sed non frustra uni commendatur, quod omnibus intimatur ; Petro enim singulariter hoc creditur, quia cunctis Ecclesiæ rectoribus forma præponitur (*Serm.* III, *in Assumpt. ad pont.*, cap. III). » Mirum videbitur alicui Febronium

que c'est lui qui doit servir de modèle à tous les pasteurs. » On pourra trouver surprenant que Febronius invoque de fois à autre l'autorité de quelques Pères qui sont évidemment contre lui ; mais cela n'étonnera point ceux qui sauront pénétrer sa tactique. S'il allègue en sa faveur des autorités qui lui sont contraires, c'est de peur que d'autres ne pensent qu'elles militent en faveur de notre propre sentiment, comme cela est en effet.

XII. Mais répondons à l'objection que fait ici Febronius. Quoiqu'on puisse dire avec raison que tous les apôtres ont été établis fondements de l'Eglise, et qu'ainsi les mots *sur cette pierre* s'appliquent à tous, bien que d'une manière moins directe et moins principale ; Pierre cependant est celui que Jésus-Christ a considéré comme devant en être le principal fondement, puisque c'est à lui nommément que ces paroles ont été adressées, comme cela résulte du texte même de l'Evangéliste, où l'on voit le Seigneur interroger d'abord tous ses disciples : *Et vous, qui dites-vous que je suis?* mais Pierre être le seul à répondre : *Vous êtes le Christ fils du Dieu vivant.* Et c'est alors que le Seigneur lui dit : *Tu es bien heureux, Simon, fils de Jean*, etc.

---

plures Patrum auctoritates pro se adducere, quæ manifeste sibi adversantur ; sed mirum non erit eis, qui ipsius astutiam inspicient ; ideo namque affert ipse pro se auctoritates sibi adversantes, ne alii postea pro nostra sententia illas probare, ut revera probant, existiment.

XII. Sed respondeamus ad objectionem factam a Febronio. Etsi alii apostoli merito dici possunt Ecclesiæ fundamenta, ita ut verba illa « et super hanc petram, etc. » indirecte, vel minus principaliter omnes apostolos respexerint ; tamen Petrus fuit a Christo contemplatus tanquam principale fundamentum, cum ipsi signate verba illa directa fuerint, ut patet ex ipso textu citato Matthæi, ubi Dominus primum omnes interrogavit discipulos : « Vos autem, quem me esse dicitis ? » Sed solus Petrus respondit : « Tu es Christus filius Dei vivi. » Et tunc Salvator ei dixit : « Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non

La raison pour laquelle Pierre fut constitué par Jésus-Christ pierre fondamentale de l'Eglise, ce fut donc que Pierre seul, spécialement éclairé et inspiré d'en haut, confessa que Jésus était le fils de Dieu, et c'est par là qu'il a mérité cet éloge de son divin Maître : « Tu es bienheureux. » C'est ce qui a fait dire à saint Epiphane : « Et c'est pour cela que Pierre est choisi : car cela convenait à celui qui devait être le premier des apôtres, à ce rocher solide, sur lequel l'Eglise de Dieu est fondée, et contre lequel les portes de l'enfer ne prévaudront point; par ce nom de portes de l'enfer, il faut entendre les hérésies et leurs auteurs. » Saint Basile s'exprime dans le même sens « Comme il se distinguait entre les autres par sa foi, à lui fut donnée la charge de bâtir l'Eglise. » Saint Ambroise : « Pierre est préféré à tous les autres, parce que seul entre tous il professe sa foi au fils de Dieu. (Lib. X in Luc.) » Saint Grégoire : « Il est clair pour tout le monde, que c'est à Pierre que le soin de l'Eglise entière a été confié; car c'est à lui qu'il a été dit: Tu es Pierre, etc. » (Lib. IV epist. 2). Et plus clairement encore saint

---

revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam. » Ratio igitur qua Petrus fuit a Christo constitutus petra fundamentalis Ecclesiæ, fuit quia ipse solus specialiter illuminatus, et inspiratus extitit ad confitendum Jesum filium Dei, et ideo meruit a Christo audire : « Beatus es, Simon, etc. » Hinc scribit S. Epiphanius : « Et beatus (Petrus) idcirco eligitur... sic enim ei, qui inter apostolos primus esset, consentaneum erat, solidæ, inquam, illi petræ, supra quam Ecclesia Dei est fundata, et portæ inferi non prævalebunt illi : quarum portarum nomine hæreses, et hæreseon conditores intelliguntur. » (In *Anchorato*, cap. IX). Idem scribit S. Basilius : « Quoniam fide præstabat, Ecclesiæ ædificationem in seipsum recepit (lib. II, *contra Eunom.*). » Idem scribit S. Ambrosius : « Quia Petrus solus profitetur ex omnibus, omnibus antefertur (lib. X, *in Luc.*) » S. Gregorius : « Cunctis liquet quod Petro totius Ecclesiæ cura commissa est ; ipsi quippe dicitur : Tu es Petrus, etc. (lib. IV, *Ep.* XXXII). »

Léon offre la même pensée; voici les termes de ce dernier: « Vous êtes bienheureux, parce que c'est mon père qui vous a appris cela, et non une vaine opinion qui vous ait séduit... Et je vous dis que vous êtes Pierre, et que sur cette pierre, etc. C'est-à-dire que, de même que mon père vous a manifesté ma divinité, moi à mon tour je vous notifie votre élévation, en vous déclarant que vous êtes Pierre, etc. » C'est ce même saint Léon, dans le même sermon, qui ajoute le passage cité par Febronius: « La vertu de ce pouvoir a passé aux autres apôtres, etc. » Par ces mots, saint Léon donne assez clairement à entendre que, quoique les apôtres, par un privilége spécial, eussent reçu, aussi bien que Pierre, un plein pouvoir de prêcher, d'ordonner des prêtres, d'instituer des évêques, de fonder des églises, et d'établir de nouvelles lois pour l'administration des sacrements, ce qui était nécessaire dans ces premiers temps, comme l'observe Bellarmin, pour aider à la propagation de la foi; Pierre cependant reçut ces pouvoirs comme pasteur ordi-

---

Sed distinctius id declaravit S. Leo: « Ideo beatus es, quia Pater meus te docuit, nec opinio te fefellit... Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo, etc., hoc est, sicut Pater meus tibi manifestavit divinitatem meam, ita et ego notam facio excellentiam tuam, quia tu es Petrus, et super hanc petram, etc. (Serm III, *in Assumpt. ad pont.*) » Et idem S. Leo, in. eodem sermone, apud ipsum Febronium (cap. I, § 2, n. 3) addit: « Transivit in alios apostolos vis istius potestatis, et ad omnes Ecclesiæ principes hujus decreti constitutio commeavit; sed non frustra uni commendatur, quod omnibus intimatur; Petro enim singulariter hoc creditur, quia cunctis Ecclesiæ rectoribus forma præponitur.» Quibus verbis S. Leo sat clare explicat quod, licet apostoli ex peculiari privilegio æqualem ac Petrus potestatem plenam acceperint ubique prædicandi, sacerdotes ordinandi, episcopos constituendi, novas ecclesias fundandi, novasque leges circa sacramentorum administrationem sanciendi; hoc enim necesse fuit (ait Bellarminus) in illis primordiis ad fidem propagandam; Petrus tamen accepit ut ordinarius

naire, au lieu que les autres apôtres ne les eurent qu'à titre de délégués. Tous furent subordonnés à Pierre comme à leur directeur commun, afin qu'il ne pût pas y avoir de dissension entre eux. C'est là ce qu'a dit saint Jérôme déjà cité ainsi : « L'Eglise est fondée sur Pierre, et quoique le même pouvoir soit accordé ailleurs aux autres apôtres, un seul cependant est choisi entre les douze, afin que cet établissement d'un chef ôte toute occasion de schisme. » Quoique l'Eglise ait été fondée sur tous les apôtres, l'un d'eux a été placé au premier rang, pour ôter toute occasion de schisme. Et voilà la raison concluante pour laquelle on doit reconnaître que Jésus-Christ a choisi saint Pierre comme fondement principal de l'Eglise, et comme chef suprême de tous, et à qui tous étaient tenus d'obéir, parce qu'autrement les contentions eussent été inévitables parmi les apôtres eux-mêmes.

XIII. Or, cette même puissance que Jésus-Christ a confiée à Pierre, a dû nécessairement être transmise aux souverains pontifes, successeurs de Pierre : car cette puissance, comme le fait observer saint Augustin, n'a point été donnée à Pierre pour son

---

pastor, apostoli ut delegati ; et ipsi omnes erant subordinati Petro tanquam omnium rectori, a quo dependere debebant, ut sic contentiones eliminarentur. Idem expressit S. Hieronymus (ut supra adduximus), dicens, quod licet Ecclesia super omnes apostolos fundata fuerit, tamen ad schismata evitanda Petrus omnibus fuit prælatus : « Super Petrum fundatur Ecclesia, licet idipsum in alio loco super omnes apostolos fiat, etc., tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio (lib. I, tom II, *adversus Jovinianus*).» En ratio convincens, cur S. Petrus intelligi debet electus a Christo tanquam fundamentum principale, et supremum omnium caput, cui omnes parere tenebantur, quia aliter inter ipsos apostolos contentiones evitari non potuissent.

XIII. Eamdem autem potestatem, quam Christus tradidit Petro, necessario censendum est quoque tradidisse summis pontificibus successoribus Petri ; quoniam potestas illa, ut

propre avantage, mais pour l'avantage de l'Eglise ; d'où il suit nécessairement que, tant que l'Eglise subsistera, les papes devront jouir de la même autorité. Dans l'Eglise romaine, a dit le même saint Augustin, a toujours résidé le principat de la chaire apostolique. Febronius ne le nie pas, mais il nie que la puissance suprême ait été donnée à Pierre sur toute l'Eglise ; et comme il voit que le sentiment des saints Pères lui est évidemment contraire, il ne craint pas de dire que les Pères se sont servis sur ce point d'expressions figurées ou ampoulées. Nous reviendrons plus tard sur cette matière ; mais, dise ce que voudra Febronius, il est certain que le sentiment commun des Pères est que, en disant ces mots, *Tu es Pierre*, etc., Jésus-Christ a choisi entre tous Pierre parmi ses apôtres pour le constituer fondement principal de l'Eglise. Et, si Pierre est le fondement de l'Eglise, il faut que son pouvoir soit souverain et en même temps infaillible. Autrement l'édifice de l'Eglise n'aurait point de base solide, et toujours chancelant, il serait toujours en danger d'être renversé, suivant ce mot d'Origène

---

observat S. Augustinus, non fuit Petro collata in favorem suæ personæ, sed in beneficium Ecclesiæ ; unde necesse fuit, ut usquedum Ecclesia permansura est, pontifices eamdem potestatem obtineant, prout idem S. Augustinus scripsit (Epist. XLIII, n. 7, *ad Glor.*) : « In romana Ecclesia semper apostolicæ cathedræ viguit principatus. » Id Febronius non negat ; negat vero Petro potestatem supremam traditam fuisse super universam Ecclesiam ; at, quia videt SS. Patrum sententias evidenter sibi adversari, audet dicere Patres in hac re « figuratas aut ampullatas elocutiones » protulisse. De hoc fusius in posterum infra agemus ; sed, velit aut nolit Febronius, certum est Patres communiter sentire quod verbis illis, *Tu es Petrus*, etc., fuerit Petrus constitutus a Christo præ apostolis primum fundamentum Ecclesiæ. Atque si Petrus est Ecclesiæ fundamentum, sine dubio ejus potestas esse debet suprema et infallibilis ; alioquin ædificium Ecclesiæ nunquam in tuto, sed in continuo labendi periculo maneret, argumento Origenis, qui scripsit (ut supra

déjà cité : « Si les enfers prévalaient contre la pierre sur laquelle l'Eglise est fondée, ils prévaudraient contre l'Eglise elle-même. » (In cap. XVI *Matth.*) Aussi saint Thomas enseigne-t-il (2-2, q. 1, a. 10) qu'au pape seul appartient le droit de définir les dogmes de la foi : « La raison en est, ajoute-t-il, qu'il ne doit y avoir qu'une même foi pour toute l'Eglise selon ces paroles de l'Apôtre (I *Cor.*, I) : « Il faut que vous disiez tous la même chose, et qu'il n'y ait pas de schisme parmi vous ; » unité qui ne pourrait être gardée, si les questions qui s'élèvent en matière de foi n'étaient décidées par celui qui est à la tête de toute l'Eglise, avec une autorité qui impose absolument sa décision à l'Eglise entière. » Et c'est ce qu'ont de même enseigné saint Bonaventure, Echius, le cardinal Hosius, le cardinal Cajetan, Thomas Netter dit *Waldensis*, le cardinal Turrecremata, Diedo, Jean de Louvain, Stapleton, Sanderus, Melchior Cano, Bellarmin, Sponde, Thomassin, Louis Bail, Duval, Soto, le cardinal Gotti, etc. Terminons par ces paroles remarquables de saint Cyprien : « Les hérésies et les schismes n'ont pas d'autre cause, que le refus que l'on fait d'obéir au ministre de Dieu, et

---

retulimus) : « Si prævalerent inferi adversus petram in qua Ecclesia fundata est, etiam adversus Ecclesiam prævalerent. » (Orig., *in cap.* XVI *S. Matth.*). Hinc S. Thomas (2-2, q. 1, a. 10) ostendit, definire dogmata fidei tantum ad papam spectare, dicens : « Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis ; et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiæ, secundum illud (I *Cor.*, I) : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata* : quod servari non posset, nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum, qui toti Ecclesiæ præest, ut sic ejus sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. » Idemque tenuerunt S. Bonaventura, Echius, card. Hosius, card. Cajetanus, Thomas Valdensis, card. Turrecremata, Diedo, Jo. a Lovanio, Stapleton, Sanderus, Melchior Canus, Bellarminus, Spondanus, Thomassinus, Ludovicus Bail, Duvallius, Soto, card. Gotti, et alii innumerabiles. Repetamus hic memorabilem illam Cypriani sententiam : « Neque enim aliunde hæreses obortæ

l'oubli de ce principe, qu'il faut pour l'Eglise un seul (souverain) prêtre, qui juge à la place de Jésus-Christ. » Remarquez bien ces mots : *Un seul (souverain) prêtre, qui juge à la place de Jésus-Christ.*

CHAPITRE II

L'autorité suprême du Pape prouvée par ces deux autres textes : *Et tibi dabo claves*, etc. (*Matth.* XVI) *Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*, etc. (*Luc*, XXII).

I. Dans le même chapitre XVI de saint Matthieu, au dix-neuvième verset, on lit ces autres paroles de Jésus-Christ adressées à Pierre : « Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux ; et tout ce que vous lierez sur la terre, etc. » Febronius dit là-dessus (cap. I, § 6) que le pouvoir des clefs n'a pas été donné seulement à Pierre et à ses successeurs, mais qu'il l'a été à l'Eglise universelle, de telle sorte qu'elle l'exerce tant par le souverain pontife que par les autres ministres de l'Eglise, chacun pour la portion qui lui est attribuée. Il s'appuie du concile de Trente, où il est dit : « Si quelqu'un dit que les clefs données à

---

sunt, aut nata schismata, quam inde quod sacerdoti Dei non obtemperatur ; nec unus in Ecclesia ad tempus sacerdos, et ad tempus judex vice Christi cogitatur (lib. I, ep. *ad Corn. papam*). » Nota, *sacerdos unus judex vice Christi.*

CAPITULUM SECUNDUM

Probatur potestas suprema pontificis duobus aliis textibus : *Et tibi dabo claves*, etc. (Matth., XVI), et : *Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*, etc. (Luc., XXII).

I. Præterea in eodem cap. (*S. Matthæi*, XVI, 19), habetur quod Christus dixit Petro : « Et tibi dabo claves regni cœlorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis. » Febronius (cap. I, § 6) ait potestatem clavium non quidem Petro, ejusque successoribus, sed universitati Ecclesiæ traditam fuisse, ita ut illam tam per summum pontificem quam per alios Ecclesiæ ministros pro sua cujusque portione exerceatur ; citatque pro se concilium tridentinum (in sess. XIV, can. 15), ubi dictum fuit : « Si quis dixerit claves Ecclesiæ datas, etc. » Qua-

l'Eglise, etc. » Il est donc faux, continue-t-il, que les clefs de l'Eglise aient été confiées spécialement à Pierre, puisque tous les évêques se sont reconnus ministres de l'Eglise dans l'usage qu'ils ont fait des clefs.

II. Mais Tertullien, saint Grégoire, saint Basile, etc., ont proscrit d'avance ce système de Febronius. Quoique l'Eglise participe au pouvoir de lier et d'absoudre, puisque c'est en faveur de l'Eglise que les clefs ont été confiées à Pierre, on ne saurait nier cependant que ce soit principalement Pierre qui les a reçues comme ayant la charge de gouverner l'Eglise universelle, afin que le même pouvoir des clefs fût communiqué par là ensuite aux autres églises. « Voilà, dit saint Grégoire, que Pierre reçoit les clefs du royaume des cieux. Ce pouvoir de lier et de délier lui est donné, le soin et le gouvernement de l'Eglise entière lui est confié. » Il ajoute (epist. v) : « Il convenait à nous, qui avons la charge de veiller sur toutes les Eglises. » De là, ces paroles de saint Paschase Radbert : « Pierre est estimé le premier en mérites, et c'est par lui et en lui que sont transmis aux autres les dons divins. Tous les autres reçoivent

---

propter (inquit Febronius) falsum est claves Ecclesiæ specialiter Petro fuisse commissas, nam episcopi in usu clavium semper Ecclesiæ ministros se agnoverunt.

II. Sed obstant Febronio Tertullianus, S. Gregorius, S. Basilius, S. Paschasius, etc. Quamvis enim Ecclesia ligandi et solvendi potestatem participet, cum in Ecclesiæ favorem claves Petro traditæ fuerint, tamen negari nequit principaliter Petrum claves a Christo accepisse, tanquam Ecclesiæ rectorem, cui Ecclesiæ universalis cura commissa est, ut eadem clavium potestas a Petro aliis ecclesiis postea communicaretur. Sic scribit S. Gregorius : « Ecce claves regni cœlorum (Petrus) accepit ; potestas ei ligandi ac solvendi tribuitur, cura ei totius Ecclesiæ, et principatus, committitur (Lib. V, epist. xx). » Et deinde subdit (epist. xiii) : « Curæ nobis fuit, quæ universis ecclesiis a nobis impenditur. » Hinc S. Paschasius Radbertus scripsit : « Jure igitur (Petrus) in meritis primus æstimatur, per quem, et in quo ad

en sa personne les clefs du ciel, en même temps qu'elles lui sont confiées plus spécialement par le Seigneur. » Remarquez les mots : « C'est par lui que sont transmis aux autres les dons divins. » Saint Basile avait dit avant lui la même chose : « Ce bienheureux Pierre, choisi de préférence à tous les autres disciples, qui a reçu plus que tous les autres d'éclatants témoignages, et qui a été déclaré bienheureux, à qui les clefs du royaume des cieux ont été confiées. » Tertullien s'était aussi expliqué de même sur ce point et en termes encore plus clairs : « Si vous vous imaginez que le ciel soit encore fermé, rappelez-vous que le Seigneur a laissé les clefs du ciel à Pierre, et par lui à l'Eglise. » Le pouvoir des clefs s'est donc communiqué par Pierre aux autres églises; et c'est ainsi qu'il faut entendre le quinzième canon du concile de Trente, qui condamne celui qui dirait que les clefs n'ont été données à l'Eglise, etc. C'est qu'effectivement tous les ministres de l'Eglise reçoivent les clefs, mais c'est à Pierre qu'elles sont plus spécialement confiées, afin qu'elles soient transmises par lui aux autres.

III. On objecte que Jésus-Christ les a données aussi aux

---

alios dona transmittuntur. Accipiunt autem reliqui in eo omnes claves regni cœlorum, cum ei a Domino specialius committantur, etc. (Lib. VI, in *Matth.*, cap. x). » Nota, « per quem ad alios dona transmittuntur. » Idem prius jam scripsit S. Basilius : « Beatus ille Petrus, omnibus discipulis prælatus, cui soli majora data quam aliis sunt testimonia, qui prædicatus est beatus, cui claves regni cœlorum concreditæ sunt (In proæm. *Judic. Dei*). » Et prior omnibus, ac clarius, id scripsit Tertullianus : « Si adhuc cœlum putas clausum, memento claves cœli Dominum Petro, et per eum Ecclesiæ reliquisse (Lib. Scorpiac., cap. x). » Potestas igitur clavium per Petrum aliis Ecclesiæ ministris communicatur, sicque intelligitur ille Tridentini canon. xv, ubi damnatur qui dixerit « Claves Ecclesiæ datas tantum ad solvendum, » etc. Accipiunt quippe claves omnes Ecclesiæ ministri, sed istæ specialius Petro committuntur, ut per ipsum aliis transmittantur.

III. Dicunt, quod Christus etiam aliis apostolis in alio loco

autres apôtres, en leur disant à tous : « Je vous dis en vérité, tout ce que vous lierez sur la terre, etc. » Mais qu'est-ce que cela fait? Nous avons déjà dit que les apôtres avaient reçu immédiatement de Jésus-Christ une puissance égale à celle de Pierre, comme premiers fondateurs de l'Evangile, mais néanmoins subordonnée à la sienne, comme à celle de leur chef, et du premier d'entre eux, comme le proclament de concert tous les Pères. Saint Grégoire de Nysse : « Pierre, que Notre-Seigneur a désigné pour chef du chœur apostolique. » Saint Ephrem : « Le prince et le chef des apôtres. » Saint Basile : « Ce bienheureux Pierre, mis à la tête de tous les disciples. » Saint Grégoire de Nazianze : « Pierre, prince des apôtres ; » et beaucoup d'autres encore s'expriment de même. Aussi fut-il dit dans le concile d'Ephèse : « Le bienheureux Pierre, prince et chef des apôtres, colonne de la foi, fondement de l'Eglise catholique, a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ les clefs du royaume céleste. » Il faut d'ailleurs observer, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, que cette égalité de pouvoir ne fut attribuée aux

---

claves tradidit, dicens : « Amen dico vobis, quæcumque alligaveritis super terram erunt ligata et in cœlo : et quæcumque solveritis super terram erunt soluta et in cœlo (*Matth.*, XVIII, 18). » Sed hoc quid obstat? Jam supra diximus, apostolos immediate a Christo potestatem quidem æqualem ac Petrum recepisse, tanquam primos Evangelii fundatores; sed omnes ipsos fuisse Petro subjectos ut capiti, et principi, prout cuncti Patres eum proclamant. S. Gregorius Nyssenus : « Ille (Petrus) quem Dominus apostolici chori principem designavit. » S. Ephrem : « Princeps et vertex apostolorum Petrus. » S. Basilius : « Beatus ille Petrus omnibus discipulis prælatus. » S. Gregorius Nazianzenus : « Petrus apostolorum princeps. » Et alii plurimi. Quapropter in concilio Ephesino (part. II, art. 3), dictum fuit : « Beatissimus Petrus apostolorum princeps, et caput, fideique columna, Ecclesiæ catholicæ fundamentum, a D. N. Jesu Christo claves regni accepit. » Præterea advertendum, ut supra innuimus, apostolis æqualem illam potestatem collatam fuisse per singulare privi-

apôtres que par un privilége spécial, qui a fini avec eux. Il est donc faux que les évêques, en leur qualité de successeurs des apôtres, soient égaux en pouvoir au pape ; car s'ils sont dits eux-mêmes successeurs des apôtres, ce n'est qu'en ce qui touche l'ordre et le caractère, mais non pour ce qui concerne le privilége des clefs, le pouvoir et la juridiction qu'avaient les apôtres. Les évêques ont reçu, il est vrai, de l'Esprit-Saint, la mission de gouverner l'Eglise ; mais ils ne la gouvernent que partiellement, comme membres, tandis que le pape la gouverne tout entière, comme chef et prince. Mais nous reviendrons plus bas sur cette matière, pour la mieux éclaircir.

IV Un partisan de Febronius objecte que Jésus-Christ n'a point dit à Pierre : « Je te donne les clefs du royaume des cieux, » mais : « Je te donnerai ; » d'où il infère que les clefs ne furent que promises à Pierre, et que le Sauveur ayant dit après sa résurrection à tous les apôtres : « Tout ce que vous lierez, etc., » les clefs ont été réellement confiées à l'Eglise entière, et non à Pierre seul. La réponse est aisée. Il ne convenait point que Jésus-

---

legium, quæ ideo cum ipsis extincta est. Unde falsum est episcopos tanquam apostolorum successores quoad potestatem clavium æquales esse pontifici ; dicuntur ipsi quippe successores apostolorum quoad ordinem et caracterem, non vero quoad potestatem, et jurisdictionem quam apostoli habebant. Profecto episcopi etiam positi sunt a Spiritu Sancto « regere Ecclesiam Dei » (ut dicitur *Act.*, xx, 28) ; sed ipsi tanquam membra pro uniuscujusque portione Ecclesiam regunt, papa vero tanquam caput, cui totius Ecclesiæ regimen est commissum. Sed hæc res melius infra elucidabitur.

IV Objicit quidam Febronii socius, Christum non dixisse Petro : *Tibi do claves regni cœlorum*, sed : *Tibi dabo.* » Unde infert quod Petro claves tantum promissæ fuerint, sed omnibus apostolis post resurrectionem Salvator dixit : *Quæcumque alligaveritis*, etc., » ut supra ; unde ait, claves non soli Petro, sed toti Ecclesiæ fuisse traditas. At respondetur, non decuisse, quod Christus, dum adhuc vita hic fungebatur, eratque visibile Eccle-

Christ encore vivant et chef visible de l'Eglise, remît les clefs à Pierre et le constituât son vicaire; cela ne devait se faire qu'après que Notre-Seigneur serait monté au ciel et devenu invisible au monde. Ce fut pour cela qu'il lui dit: « Je te donnerai les clefs, » et non : « Je te donne. » Du reste, on ne peut douter que, de même que la confession de foi de Pierre lui fut personnelle : « Vous êtes le Christ, le fils du Dieu vivant, » de même la promesse des clefs ne lui ait été faite personnellement, Jésus-Christ ayant voulu récompenser par ce don précieux la confession de Pierre, comme l'ont déclaré les Pères cités plus haut. A leurs divers témoignages, ajoutons ce qu'a dit saint Augustin : « L'apôtre Pierre n'eut pas plus tôt dit : Vous êtes le Christ, le fils du Dieu vivant, que Notre-Seigneur le proclama bienheureux, et lui promit les clefs du royaume des cieux. » Saint François de Sales, dans son trente-deuxième discours (*Controverses*, tome VIII de ses œuvres, p. 378), a dit ces paroles qui méritent particulièrement d'être pesées : « Les ministres taschent tant qu'ils peuvent de troubler si bien la claire fontaine de l'Evangile, que saint Pierre n'y puisse plus trouver

---

siæ caput, claves traderet Petro, eumque suum vicarium constitueret; sed quod id effectum haberet, cum Dominus jam ascendisset ad cœlos, et mundo invisibilis factus esset; et ideo dixit : *Dabo tibi claves*, et non *tibi do.* » Ceterum nequit in dubium revocari, quod sicut confessio Petri singularis fuit : *Tu es Christus Filius Dei vivi,* ita pariter singularis fuit promissio clavium ipsi facta, volens Christus singularem illam Petri confessionem dono clavium remunerare, prout declararunt patres supra relati (cap. I, n. 12). Quibus adde S. Augustinum dicentem : « Petrus apostolus, qui ubi dixit : Tu es Christus Filius Dei vivi, tam beatus a Domino appellatus est, ut claves regni cœlorum accipere mereretur (Lib. I, *contra Gaud.* cap. XXXI, n. 39). » Maxime ponderanda sunt verba scripta a S. Francisco Salesio in quodam suo sermone : « Hæreticorum ministri omnem lapidem movent, ut nos avertant ab obedientia, quæ debetur vicario Christi. Dixerunt S. Petro promissionem a Do-

ses clefs, et à nous desgouter d'y boire l'eau de la sainte obéissance qu'on doit au vicaire de Notre-Seigneur. Et partant ils se sont advisés de dire que saint Pierre avoit reçu cette promesse de Notre-Seigneur au nom de toute l'Eglise, sans qu'il y ait receu un privilége particulier en sa personne. Mais si cecy n'est violer l'Escriture, jamais homme ne la violera. » Puis le saint observe avec raison que le Seigneur avait déjà parlé de l'Eglise en disant immédiatement avant : *Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam;* d'où il tire cette conclusion : « Qui l'eût gardé de dire, *Et dabo claves*, s'il les eût voulu donner à l'Eglise immédiatement ? Car il ne dit pas *illi*, mais *dabo tibi.* » Ce fut donc à Pierre principalement que le Seigneur remit les clefs, afin que par son canal elles fussent transmises aux autres ministres de l'Eglise.

V 'On trouve dans l'Evangile de saint Luc un autre texte sur lequel se fondent les SS. Pères, pour prouver l'infaillibilité du pontife romain : « Simon, Simon, voilà que Satan a demandé à vous cribler comme on crible le froment ; mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point; lors donc que tu seras converti, affermis tes frères. » Nous voyons par ce passage que Jésus-Christ

---

mino factam nomine totius Ecclesiæ sic ut nullum privilegium peculiare concessum fuerit ipsius personæ. Si hoc interpretandi modo non pervertatur scriptura, numquam ab aliquo in alienum sensum detorquebitur (serm. XXXII, *de Eccl. et de Petra*). » Præterea sapienter sanctus animadvertit quod Dominus immediate antea jam de Ecclesia locutus fuerat, dicens : « Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. » Unde arguit : « Si Christus Ecclesiæ immediate claves tradere voluisset, dixisset : Et dabo illi claves. Sed dixit : Dabo tibi. » Ergo principaliter Petro tradidit claves, ut illarum potestas aliis deinde Ecclesiæ ministris communicaretur.

V Adest in Evangelio S. Lucæ alius textus, quo probatur infallibilitas romani pontificis plurium SS. Patrum auctoritate : « Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum ; ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos (*Luc.*, XXII, 31,32). »

a prié pour Pierre et demandé que la foi ne s'altérât jamais ni en lui ni en ses successeurs. Mais le Sauveur, dit Febronius, n'a point prié pour Pierre comme chef de l'Eglise, mais il a prié pour lui personnellement, afin qu'il ne perdît pas la foi au milieu du scandale qu'allaient donner en commun les autres disciples : ce qui fit que bien que Pierre ait renié alors son maître de bouche, il conserva néanmoins toujours la foi dans son cœur. Mais saint Bernard et d'autres pensent au contraire que ce fut pour Pierre et ses successeurs que Jésus pria en ce moment, afin qu'ils fussent toujours infaillibles dans l'enseignement des doctrines de la foi. Voici les paroles du saint docteur : « La foi ne saurait trouver un lieu plus propre à réparer ses pertes, que celui où elle se conserve inaltérable. C'est la prérogative du siége apostolique. A quel autre qu'à Pierre a-t-il été dit : *J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point?* » Cette

---

Dicimus hoc loco, Christum rogasse pro Petro, ne in ipso, aut ejus successoribus pontificibus, unquam fides deficeret. Febronius ait Salvatorem hic non rogasse pro Petro tanquam Ecclesiæ rectore, sed pro ejus particulari persona, ne in communi aliorum discipulorum scandalo fidem perderet; unde accidit, quod Petrus, quamvis Dominum externe ore negasset, tamen fidem in corde servavit. At S. Bernardus et alii sentiunt Christum tunc vere orasse pro Petro, et ejus successoribus, ut in doctrina fidei semper essent infallibiles; en verba S. Doctoris : « Dignum namque arbitror, ibi resarciri damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum (*a*). Cui enim alteri sedi (*b*) dictum est aliquando : *Ego pro te rogavi, ut non deficiat fides tua?* Istam infallibilitatis pontificiæ prærogativam constantissima, perpetuaque SS. Patrum traditio commonstrat (*c*) (Epist. cxc, *ad Innoc. II*). Idem dixit prius S. Lucius, papa et martyr (Vide

a). Le texte de saint Bernard porte ici de plus : *Hæc quippe hujus prærogativa sedis.* — *b*). Ce mot *sedi* ne se trouve pas dans saint Bernard, édit. de Mabillon, 1690, col. 643. — *c*). Nous avons déjà observé plus haut que ces paroles : *Istam infallibilitatis*, etc., ne sont pas de saint Bernard, mais de quelque commentateur. (*Notes de l'éditeur.*)

prérogative de l'infaillibilité pontificale est démontrée par la tradition constante et perpétuelle des saints Pères. » Saint Luce, pape et martyr, avait déjà dit la même chose dans sa 1[re] lettre aux évêques de l'Espagne et des Gaules: « L'Eglise apostolique romaine est la mère de toutes les Eglises, et il est prouvé qu'elle ne s'est jamais écartée du sentier de la tradition apostolique, conséquemment à cette promesse du Seigneur lui-même : *J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point.*» Saint Agathon, dans sa lettre à l'empereur Constantin Pogonat, approuvée dans le sixième concile général, après avoir cité les mots : *Ego autem rogavi*, etc., continue en ces termes : « Le Seigneur a promis a Pierre que sa foi ne défaillirait jamais, et c'est lui qu'il a chargé d'affermir ses frères, et tout le monde sait que mes prédécesseurs n'ont jamais manqué à ce devoir.» Saint Léon, dans sa lettre à Pierre d'Antioche, dit pareillement : « Il est le seul pour qui Notre Seigneur et Sauveur a déclaré avoir prié, pour que sa foi fût toujours pure, par ces paroles : *J'ai prié pour toi*, etc. Or

---

epist. I (*a*), *ad episc. Hisp. et Gall.*) : « Romana Ecclesia apostolica est, et mater omnium Ecclesiarum, quæ a tramite apostolicæ traditionis numquam errasse probatur, secundum ipsius Domini pollicitationem dicentis : Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. » S. Agatho, in epistola ad Constantinum imperatorem, probata in synodo VI, post verba : *Ego autem rogavi pro te,* etc., » scripsit : « Hic Dominus fidem Petri non defecturam promisit, et confirmare eum fratres admonuit, quod pontifices meæ exiguitatis prædecessores fecisse semper cunctis est agnitum (*b*). » Idem scripsit S. Leo (epist. *ad Petrum Antiochen.*) : « Nimirum solus est, pro quo, ne deficeret fide, Dominus ac Salvator asseruit se rogasse, dicens : Rogavi pro te, etc. Quæ venerabilis et efficax oratio obtinuit, quod hactenus fides Petri

a). Cette lettre, a dit Labbe, est suspecte, *cum aliis Isidori mercibus.* (*Note de l'éditeur.*)

b). Ces paroles sont extraites de la lettre de saint Agathon aux empereurs, qui fut lue dans le concile, action IV (V. *Labb. Conc.*, t. VI, p. 635-636). (*Note de l'éditeur.*)

telle a été l'efficacité de cette prière digne de tout respect, que jusqu'ici la foi de Pierre n'a jamais défailli, et que nous croyons qu'elle ne défaillira jamais dans sa chaire. » C'est pourquoi Innocent III a écrit plus tard : « Pour comprendre que les causes majeures de l'Eglise, principalement en ce qui touche aux articles de foi, doivent être référées au siége de Pierre, il suffit de savoir que le Seigneur a prié pour lui, afin que sa foi ne défaille point. »

VI. Un autre écrivain du parti de nos adversaires, soutient que, lorsque Jésus-Christ prononça ces mots: *Rogavi pro te*, etc., il n'avait pas prié pour Pierre seul, mais pour toute l'Eglise, et que c'était à l'Eglise qu'il s'adressait dans la personne de Pierre. A l'appui de cette interprétation, il cite ce passage de saint Augustin : « Il est manifeste que tous sont renfermés dans la personne de Pierre ; car en priant pour celui-ci, il est évident qu'il a prié pour tous. » Il n'est pas douteux, lui répondrons-nous, qu'en priant pour Pierre, premier pasteur et docteur de l'Eglise, Jésus a prié aussi pour tous les fidèles, que Pierre avait à instruire dans la foi. Mais il est bien évident qu'en cette occasion le Seigneur pria pour Pierre seul, puis-

---

non deficit, nec defectura creditur in throno ejus. » Quamobrem Innocentius III deinde scripsit (in epist. *ad episc. Arelatens.*) : « Majores Ecclesiæ causas, præsertim articulos fidei contingentes, ad Petri sedem referendas intelligit, qui novit pro eo Dominum exorasse, ne deficiat fides ejus. »

VI. Dicit autem alius auctor ex adversariis, quod Christus cum dixit : « Rogavi pro te, etc., » tunc non rogavit pro solo Petro, sed pro tota Ecclesia, ipsamque in persona Petri allocutus est. Adducit pro hac sua interpretatione S. Augustinum, qui dicit : « Manifestum est in Petro omnes contineri ; rogans enim pro Petro, pro omnibus rogasse dignoscitur. » Respondetur : Nulli dubium quod Christus rogans pro Petro tanquam primo pastore, et Ecclesiæ doctore, etiam pro omnibus fidelibus rogavit, qui a Petro in fide instruendi erant. Ceterum patet Dominum in eo loco pro solo Petro exorasse, dum singulariter Petro dixit :

qu'il lui dit nominativement : *Simon, Simon*, etc., et qu'après s'être adressé collectivement aux autres par ces mots : *Satan a demandé*, etc., il se retourna vers Pierre et lui dit alors : *J'ai prié pour toi*, etc.; il ne dit point : *Pour vous*. Tout cela s'éclaircit bien davantage encore par les mots qui suivent : *Et quand tu seras converti, affermis tes frères*. Ces mots, dit Théophylacte, s'adressent à Pierre comme prince des apôtres et fondement de l'Eglise : « C'est comme s'il lui disait : Comme je t'ai établi le chef de mes disciples, affermis-les tous ; c'est l'office qui te convient, à toi qui es après moi la pierre fondamentale de mon Eglise. » C'est aussi l'interprétation de saint Augustin : « *J'ai prié pour toi*, c'est-à-dire, afin que la parole de vérité soit toujours sur tes lèvres. » Saint Chrysostome avait écrit déjà auparavant (*in Act. Apostol.*, cap. I) : « Comme son zèle est brûlant ! Comme il sait bien reconnaître le troupeau que lui a confié Jésus-Christ ! Comme il se montre bien le chef de cette assemblée ! C'est à bon droit qu'il prend en main la conduite de cette affaire, puisque tous ont été confiés à ses soins ; car c'est à lui

---

« Simon, Simon ; » et postquam alios admonuit, « Satanas expetivit vos, etc., » soli Petro se vergens, dixit : « Ego autem rogavi pro te, » (non jam pro vobis) « ut non deficiat fides tua. » Idque ex sequentibus verbis magis clarescit : « Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. » Hoc, ut explicat Theophylactus, Petro dictum fuit tanquam apostolorum principi, Ecclesiæque fundamento : « Quia te habeo ut principem discipulorum, confirma cæteros ; hoc enim te decet, qui post me petra es Ecclesiæ et fundamentum. » Et sic etiam id interpretatur idem S. Augustinus : « *Ego rogavi pro te*, hoc est, ne auferatur ex ore tuo verbum veritatis usque valde (tom. IV, fol. 1310). » Et prius id scripsit S. Chrysostomus (*in Acta apost.*, cap. I) : « Quam est fervidus ! quam agnoscit creditum a Christo gregem ! quam in hoc choro princeps est !... Merito primus omnium auctoritatem usurpat in negotio, ut qui omnes habeat in manu ; ad hunc enim dixit Christus : Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. »

que Jésus-Christ a dit : Quand vous serez converti, confirmez vos frères. »

VII. De là vint que saint Pierre, sachant bien que Dieu l'avait choisi pour diriger et enseigner son Eglise, dit dans le premier concile de Jérusalem : « Mes frères, vous savez qu'il y a longtemps que Dieu m'a choisi d'entre nous, afin que les gentils entendent par ma bouche la parole de l'Evangile et qu'ils y croient. » Ainsi Pierre fut choisi personnellement, non-seulement pour que les autres l'entendissent, mais encore pour qu'ils crussent ce qu'il enseignerait. Voilà pourquoi saint Cyprien écrivit dans la suite : « La perfidie (hérétique) ne saurait avoir accès auprès de la chaire de Pierre.» Saint Fulgence a dit de même, que tout ce qui est décrété par le pontife de Rome est tellement certain, que toute la chrétienté croit sans hésiter tout ce qu'il admet et enseigne. Les Pères du sixième concile ont professé la même doctrine en ces termes : « Il n'y a jamais eu, et il n'y aura jamais d'erreur sur le siége de Rome ; et les successeurs de Pierre, pour qui Jésus-Christ a prié d'une manière particulière, ne s'écarteront jamais du sentier de la foi. » Mais hâtons-

---

VII. Ex hoc accidit quod S. Petrus sciens se a Deo electum pro Ecclesiæ doctore, et magistro, in primo concilio Hierosolimytano dixit : « Viri fratres, vos scitis, quoniam ab antiquis diebus Deus in nobis elegit, per os meum audire gentes verbum Evangelii, et credere (*Act.*, xv, 7). » Itaque Petrus singulariter electus fuit, non tantum ut gentes eum audirent, sed etiam ut ipsi crederent. Quapropter postmodum scripsit S. Cyprianus : « Ad Petri cathedram perfidia habere non potest accessum (lib. I, ep. I). » Et S. Fulgentius dixit : « Adeo quæ a pontifice romano decernuntur certa esse, ut quod ille tenet, docetque, totus christianus orbis nihil hæsitans credit. » Patresque synodi VI confessi sunt (act. VIII, et XVIII) : « Nullum errorem in cathedra romana unquam fuisse nec futurum ; successoresque Petri pro quo tam particulariter rogavit Christus, nunquam a fidei semita deviaturos. » Sed transeamus ad alium Evangelii textum magis urgentem et convincentem pro suprema pontificis auctoritate.

nous de passer à un autre texte dont les termes sont encore plus pressants et plus propres à opérer la conviction sur le point qui nous occupe.

CHAPITRE III

L'autorité du pape prouvée par cet autre texte : *Pais mes brebis.*

I. On lit dans l'Evangile selon saint Jean, que Jésus-Christ Notre-Seigneur interrogea d'abord Pierre en ces termes : « Pierre, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » et que Pierre répondit : « Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. » Le Seigneur ayant réitéré sa demande, Pierre fit la même réponse. Alors le Seigneur dit à Pierre : « Pais mes agneaux. » Après quoi l'interrogeant pour la troisième fois, il lui dit : « M'aimes-tu ? » et il finit par lui dire : « Pais mes brebis. » Par ce mot *Paître*, il faut nécessairement entendre tout ce qui entre dans l'office et le devoir d'un pasteur, comme non-seulement de fournir aux brebis la nourriture, mais encore de les conduire, de les guider, de les corriger et de les punir ; et de tout le contexte de ce passage, il résulte évidemment que Pierre fut alors principalement chargé de paître et agneaux et brebis.

CAPITULUM TERTIUM

Probatur suprema papæ potestas alio textu : *Pasce oves meas* (Jo., cap. XXI).

I. Habetur in Evangelio Joannis (cap. XXI, a vers. 15), quod Christus Dominus prius interrogavit Petrum : « Petre, amas me plus his ? » Respondit Petrus : « Etiam, Domine, tu scis quia amo te. » Dominus eamdem replicavit interrogationem, et Petrus idem responsum dedit. Deinde dixit Petro : « Pasce agnos meos ; » et tertio eum interrogavit : « Amas me ? » Denique dixit ei : « Pasce oves meas. « Per verbum *Pasce* intelligitur omne officium pastorale, quod non solum est cibum præbere, sed ducere, præesse, corrigere et castigare. Ex toto autem verborum contextu diserte apparet officium agnorum et ovium pascendarum Petro præcipue fuisse collatum.

II. Febronius confesse (cap. II, § 1), que ce texte de saint Jean indique assez que Pierre a été établi au-dessus des autres apôtres, et constitué primat de l'Eglise, en récompense de son amour pour Jésus. Mais, ajoute Febronius, quoique Pierre soit la première pierre ministérielle de l'édifice, il n'en est qu'une des pierres vivantes comme les autres apôtres, et sa doctrine n'est pas plus certaine que celle des autres; et sauf la prééminence de Pierre, le soin des brebis du Seigneur a été confié aussi bien immédiatement par Jésus-Christ à tous ses disciples et à leurs successeurs les évêques, qui exercent dans l'Eglise les mêmes fonctions de pasteur que le pape, comme Pierre l'écrivait lui-même à ses prêtres : « Paissez le troupeau de Dieu qui vous est commis. » Febronius ajoute : « Que ce mot *paître* s'adresse à Pierre, supposé même seul, et qu'il signifie une autorité et une puissance aussi grande qu'on le voudra, je ne m'y oppose pas; ce que je soutiens, c'est qu'il n'exprime rien de plus que ces autres paroles dites à tous les apôtres : » Je vous envoie

---

II. Febronius (cap. II, § 1.) fatetur quod Patres ex hoc textu Joannis agnoverint, præcipuum aliquid Petro præ reliquis apostolis ob ejus charitatem in Christum fuisse collatum, nempe primatum in Ecclesia. « Unde magis declaratur (sunt ejus verba) Ecclesiæ cœtibus præsidendi jus fuisse huic apostolo concessum. « Verumtamen, quamvis Petrus (ait Febronius) sit primus lapis ex ministerialibus, tamen est, sicut alii apostoli, una ex vivis petris, nec doctrina ejus est certior quam reliquorum. Et salva præeminentia Petri, ovium cura æque immediate reliquis discipulis a Christo tradita fuit, ejusque successoribus episcopis, qui communem pastoris, quam papa, qualitatem in Ecclesia habent; prout ipse Petrus ad presbyteros suos scripsit : « Pascite qui in vobis est gregem Dei. » (I *Petr.*, v, 2.) Addit Febronius : « Contineat de reliquo verbum *pascendi*, Petro (suppone etiam soli) dictum, quantamcumque auctoritatem et potestatem, non repugno; hoc contendo, nullam verbo *pascendi* inesse, quæ non æque contineatur illis Christi dictis ad omnes apostolos : « Sicut misit me Pater, ita ego mitto vos; »

comme mon père m'a envoyé (*Jean*, XX, 21), » et ailleurs : « Allez enseigner tous les peuples (*Matth.*, XXVIII, 29). »

III. Mais ce que Febronius dit là s'accorde assez mal avec le texte de saint Jean. Car premièrement, les autres disciples étaient présents : pourquoi le Seigneur dit-il à Pierre : *Pais*, et non à tous : *Paissez* ? Secondement, observons que déjà le Christ avait dit à Pierre : « Pierre, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » Donc le mot *pais* a été adressé à Pierre, et non à tous les apôtres. De plus, il résulte de cette parole, que Pierre fut alors constitué le premier pasteur du troupeau de Jésus-Christ ; de sorte que, lorsque Jésus dit ensuite aux autres disciples : Je vous envoie... allez, enseignez, etc., cela doit s'entendre de manière à ce qu'ils restent subordonnés au pasteur principal. Il en est de même de ces autres paroles : « Paissez le troupeau de Dieu qui vous est commis, » c'est-à-dire sans préjudice de la subordination due au premier pasteur Pierre, et à ses successeurs ; car, quoiqu'il y ait plusieurs pasteurs et plusieurs troupeaux, ils ne forment tous ensemble qu'un seul troupeau, dépendant du premier pasteur, tel

---

(*Jo.*, XX, 21) ; et alibi : « Euntes ergo docete omnes gentes *Matth.*, XXVIII, 19). »

III. At quod dicit Febronius minime concordat cum textu Joannis. Primo dico : Una cum Petro ibi erant alii discipuli ; cur Dominus dixit Petro : *Pasce*, et non aliis : *Pascite oves meas ?* Secundo adverto, Christum ibi dixisse : *Petre, amas me plus his?* Ergo illud *Pasce*, non omnibus apostolis, sed soli Petro dictum est. Insuper verbum *Pasce* importat Petrum tunc primum pastorem ovilis Christi fuisse constitutum, ita ut cum alibi Christus aliis discipulis dixerit : *Ego mitto vos*, etc., *Euntes docete*, etc., hæc omnia intelligenda, ut ipsi primo et principali pastori subesse deberent. Et sic pariter intelligendum illud : *Pascite qui in vobis est gregem*, nempe cum subordinatione primo pastori Petro, et ejus successoribus ; quamvis enim plures sint pastores, et plures greges, omnes tamen unum sunt ovile primo pastori subjectum, qualis est romanus pontifex. Sunt quidem pastores omnes episcopi,

qu'est le pontife romain. Tous les évêques sont pasteurs, tous sont chargés du soin des agneaux du Christ: mais les agneaux, comme les brebis, c'est-à-dire les fidèles et les évêques, sont subordonnés à un seul pasteur. Febronius rit de cette distinction, qu'il appelle imaginaire et nouvellement inventée; mais cette distinction a été faite par saint Eucher (*a*), saint Bernard, saint Ambroise. « Jésus-Christ, dit le premier, confia à Pierre premièrement les agneaux, et ensuite les brebis, parce qu'il l'a établi non-seulement pasteur, mais pasteur des pasteurs. En conséquence, Pierre paît et les agneaux et les brebis, et les petits et les mères, et les inférieurs et les supérieurs. Il est donc le pasteur de tous, puisque, outre les agneaux et les brebis, dans l'Eglise il n'y a rien. » Les évêques sont pasteurs des troupeaux particuliers, chacun a le sien; c'est là ce qu'a dit saint Pierre : *Paissez le troupeau qui vous est soumis.* Mais le pape est pasteur de toute l'Eglise. Ecoutez saint Bernard s'adressant au pape Eugène III : « D'autres pasteurs ont leurs troupeaux particu-

---

et curam habent pascendi agnos Christi, sed tam agni quam oves (scilicet fideles et episcopi) uno pastori subjacent. Noster Febronius hanc distinctionem deridet, vocans eam « imaginariam et noviter adinventam; » sed eam tradunt S. Eucherius, S. Bernardus, S. Ambrosius. S. Eucherius (*a*) scripsit : « Prius agnos, deinde oves commisit ei, quia non solum pastorem, sed pastorum pastorem eum constituit; pascit igitur Petrus agnos, pascit et oves; pascit filios, pascit et matres; regit subditos et prælatos. Omnium igitur pastor est; præter agnos et oves in Ecclesia nihil est » (S. Eucher. (*b*) *de nat. apostol.*). Episcopi particularium gregum pastores sunt, unusquisque sui, prout scripsit S. Petrus : *Pascite qui in vobis est gregem*; sed papa est totius Ecclesiæ pastor. Audi S. Bernardum scribentem ad Eugenium III (lib. II, *de Consid.*): « Sunt et alii gregum pastores, habent illi sibi assignatos greges, singuli singulis; tibi universi

a). Autrement Eusèbe d'Emèse (Voyez *Bibl. Max. Patrum*, Lyon, 1677, t. VI, p. 694.) (*Note de l'éditeur.*)

b). *Al. Eusebius.* (*Note de l'éditeur.*)

liers, et chacun a le sien qui lui est assigné ; mais à vous ont été confiés tous les troupeaux ensemble, comme un seul troupeau à un même pasteur, de sorte que vous êtes le pasteur, non-seulement des brebis, mais des pasteurs mêmes. » Saint Bernard ajoute au même lieu : « A qui, je ne dis pas des évêques, mais même des apôtres, les brebis ont-elles été ainsi confiées sans exception d'aucune? Pierre, si tu m'aimes, pais mes brebis. Lesquelles? De telle contrée, ou de telle autre? Mes brebis, lui dit-il. Il n'y a pas d'exception à faire là où il n'est fait aucune distinction. » Saint Ambroise, commentant saint Luc, a dit la même chose : « Pierre reçoit l'ordre de paître et de nourrir, non pas seulement les agneaux, du lait le plus délicat, et les jeunes brebis d'un lait plus substantiel, mais les mères elles-mêmes, en donnant à chaque membre du troupeau des règles de perfection corrélatives au degré de perfection de chacun. »

IV. Les autres saints docteurs n'ont pas pensé différemment. Ecoutons saint Epiphane. « C'est lui (Pierre) à qui il a été dit : « Pais mes brebis ; et à qui a été confié tout le troupeau. » Saint Jean Chrysostome, sur le même point : « Laissant de côté les autres, c'est à Pierre qu'il adresse la parole, et qu'il confie le

---

crediti, uni unus, non modo ovium, sed et pastorum. Tu unus omnium pater. » Eodem loco addit S. Bernardus : « Cui non dico episcoporum, sed etiam apostolorum sic absolute totæ commissæ sunt oves? Si me amas, Petre, pasce oves meas. Quas? illius, vel illius civitatis, aut regionis? Oves meas, inquit : nihil excipitur ubi distinguitur nihil. » Idem significavit S. Ambrosius scribens (*in Luc.*, lib. X, n. 176) : « Et jam non agnos, ut primo quodam lacte vescendos, nec oviculas, ut secundo ; sed oves pascere jubetur, perfectiores ut perfectior gubernaret. »

IV Idem sentiunt S. Epiphanius (in Anchorato) : « Hic est qui audivit : *Pasce oves meas*, cui concreditum est ovile. » S. Joannes Chrysostomus in hunc locum : « Aliis omissis, Petrum affatur, fratrum ei curam committit. » Et infra : « Cum

soin de ses frères. » Et plus bas : « Après avoir communiqué de grands mystères à son apôtre, il lui confie le soin de l'univers entier. » Saint Maxime, dans son sermon sur saint Pierre : « C'est ce même Pierre à qui Jésus-Christ recommande de paître ses brebis et ses agneaux. » Saint Augustin : « Ce n'est pas que Pierre fût le seul des disciples du Sauveur à être digne de paître ses brebis ; mais en adressant ce commandement à un seul, il a voulu nous recommander l'unité. » Le même Père a pareillement dit ailleurs : « Dans la personne de Pierre, Jésus-Christ a voulu représenter l'unité ; et quoiqu'ils fussent plusieurs apôtres, ce n'est qu'à un d'entre eux qu'il a dit : Pais mes brebis. » Ce texte nous servira dans le chapitre septième à expliquer la pensée de saint Augustin. Saint Léon pape, dans sa lettre à l'évêque de Vienne, s'explique ainsi : « Quoique Jésus-Christ eût déjà donné à Pierre, de préférence aux autres, le pouvoir de lier et de délier, il n'en voulut pas moins lui confier plus spécialement le soin de paître ses brebis. » Il dit ailleurs : « Seul du monde entier, Pierre fixe le choix du Christ ; et quoique le peuple de Dieu comprenne dans son sein bien des prêtres et des pasteurs, Pierre néanmoins doit les régir tous, en même temps que tous sont principalement régis

---

magna Dominus Petro communicasset, orbis terrarum curam demandasset. » S. Augustinus (serm. CVIII, c. 4, *de divers*) : « Non enim inter discipulos suos solus meruit pascere dominicas oves ; sed quando Christus ad unum loquitur, unitas commendatur. » Et alibi pariter dixit (serm. XLVI, c. 13) : « In ipso Petro unitatem commendavit ; multi erant apostoli, et uni dicitur : *Pasce oves meas.* » Hic textus multum proderit in cap. VII, ad explicandam mentem S. Augustini. S. Leo papa (epist. LXXXIX, *ad episc. Viennens.*) : « Cui cum præ ceteris solvendi et ligandi potestas tradita sit, pascendarum tamen ovium cura specialius mandata est. » Et in alio loco (serm. III, *in assumpt.*, etc.) : « De toto mundo unus Petrus eligitur... ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint, multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus. » Theophylactus (in

par Jésus-Christ. » Théophylacte, sur le dernier chapitre de saint Jean, dit : « C'est à Pierre, et non à d'autres, que Jésus-Christ recommandait ses brebis du monde entier. » Saint Cyrille et saint Augustin tiennent le même langage sur ce passage de saint Jean. Saint Thomas s'exprime de même : « Jésus-Christ n'a point confié à d'autres qu'à Pierre et à ses successeurs la plénitude de son pouvoir. » Le même docteur affirme que c'est une grave erreur de penser que les fidèles ne sont pas tenus de se soumettre aux décisions du pape. « Jésus-Christ a dit à Pierre : Pais mes brebis... Ceci exclut l'erreur présomptueuse de ceux qui essaient de se soustraire à la soumission due à Pierre, en ne reconnaissant pas le Pontife romain, son successeur, pour pasteur de l'Eglise universelle. »

V On voit par là combien Febronius se trompe lorsqu'il prétend que ce mot, *Pais mes brebis*, se rapporte à l'Eglise, non à Pierre; que si l'Eglise est réunie en concile œcuménique, elle est supérieure au pape; et que, dans le cas contraire, elle a, à la vérité, le pape pour chef, mais chef ministériel seulement, dont

---

cap. ult. *Jo.*) : « Ovium totius mundi ovile Petro commendabat; non autem aliis, sed huic tradidit. » Et idem dicunt S. Cyrillus, et S. Augustinus, in eumdem locum Joannis. Idem scripsit S. Thomas (opusc. *contra Græc.*) : « Petro et ejus successoribus (*Christus*) commisit, et nulli alii quam Petro, quod suum est plenum. » Hinc scripsit idem S. doctor, temere errare qui asserunt fideles definitionibus papæ subesse non teneri : « Petro dixit : *Pasce oves meas*, etc. Per hoc autem excluditur quorumdam præsumptuosus error, qui se subducere nituntur a subjectione Petri, successorem ejus romanum pontificem universalis Ecclesiæ pastorem non recognoscentes (S. Thom., lib. IV, *contra Gentes*, cap. 76). »

V Hinc apparet, quantum erret Febronius dicens illud *Pasce* dictum fuisse non Petro, sed Ecclesiæ : quæ si est congregata in synodo œcumenica, ei subjacet pontifex : si autem non est congregata, sed dispersa, pontifex est quidem illius caput, sed caput tantum ministeriale, et ideo majorem in

la part n'est pas plus grande dans ce corps aristocratique que celle des autres évêques, égaux à lui en pouvoir, tant sous le rapport du caractère sacerdotal que sous celui de la juridiction, et pasteurs aussi bien que lui du troupeau de Jésus-Christ, comme étant de même successeurs des apôtres. Mais toutes ces assertions de Febronius sont erronées. C'est à l'Eglise, dit-il, non à Pierre, que Jésus adressa ces paroles : Pais mes brebis. Jésus-Christ a-t-il donc prescrit à l'Eglise de se paître elle-même? Ou bien a-t-il fait une loi pour le troupeau de paître le pasteur? Je le demande : l'Eglise est-elle, ou non, le bercail, le troupeau de Jésus-Christ? Et si Jésus-Christ a imposé à Pierre le soin de son troupeau, conçoit-on que le troupeau puisse jamais commander à Pierre, au lieu de lui être subordonné?

VI. Certes les évêques sont aussi pasteurs des brebis de Jésus-Christ, ils ont été appelés à partager les soins et la sollicitude du pasteur; mais ce premier pasteur, ce chef suprême en qui tous les évêques doivent reconnaître leur supérieur, celui que Jésus-Christ a chargé du soin de tout le troupeau, c'est le pontife romain. « C'est pourquoi, dit Febronius, l'Eglise possède principalement et radicalement le pouvoir des clefs, et c'est en

---

hoc corpore aristocratico partem non habet, quam alii episcopi, qui æqualem ac papa potestatem habent, tam quoad ea quæ sunt ordinis quam jurisdictionis; nam æque ac papa sunt ipsi pastores ovilis Christi, tanquam apostolorum successores. Sed in omnibus his Febronius errat. Ait, non Petro, sed Ecclesiæ dictum fuisse : *Pasce oves meas*. Ergo Christus imposuit Ecclesiæ, ut seipsam pasceret? Imposuit ovili, ut pasceret pastorem? Peto : Ecclesia est-ne ovile Christi? atque si Christus imposuit Petro pascere suum ovile, quomodo ovile non subjacebit Petro, sed ovile præerit Petro?

VI. Episcopi autem sunt quidem ovium Christi pastores, ad partem sollicitudinis vocati, sed pontifici tanquam primo totius ovilis pastori principalis cura collata fuit; unde ipsi, tanquam supremo capiti, omnes episcopi subesse tenentur. Febronius (cap. I, §. 6, n. 3) dicit : « Itaque Ecclesia ipsa principaliter et

elle que ce pouvoir prend sa source pour découler de là sur tous ses ministres et sur le souverain Pontife lui-même, en se communiquant à chacun suivant la part qui lui est assignée. » Mais saint Léon s'explique bien autrement : « Quoique la même dignité soit commune à tous, leur ordre hiérarchique n'est pas pour tous le même, puisque, même parmi les apôtres, quoiqu'ils eussent tous été également élus, il fut donné néanmoins à un seul d'être élevé au-dessus de tous les autres. Et c'est sur ce modèle qu'a été établie la distinction des rangs, afin qu'on ne voie pas chacun vouloir s'attribuer tout pouvoir, mais qu'au contraire chacun serve comme de canal pour faire aboutir au siége de Pierre le soin de toute l'Eglise. » Saint Grégoire a écrit pareillement : « Tant que des fautes à reprendre n'obligent pas l'autorité de se montrer, l'humilité nous fait un devoir de nous considérer tous comme égaux. Mais un évêque tombe-t-il en faute, j'ignore s'il en est un qui ne soit soumis au siége apostolique » (*a*). C'est ce qui a porté Innocent I[er] à traiter de désordre impie, l'envahissement par un évêque des attributions d'un autre évêque : « Nous vous recommandons à tous le devoir de

---

radicaliter obtinet potestatem clavium, quæ ab illa in omnes ejus ministros, ipsumque summum pontificem derivatur, et singulis quibusque pro sua portione communicatur. » Sed aliter docet S. Leo (epist. XIV) dicens : « Quibus cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis ; quoniam et inter apostolos, cum omnium par esset electio, uni tamen datum est, ut ceteris præemineret. De qua forma quoque est orta distinctio, ne omnes sibi omnia vindicarent..., per quos ad unam Petri sedem universalis Ecclesiæ cura conflueret. » Præterea scripsit S. Gregorius (lib. VII, ep. 63) : « Cum culpa non exigit, omnes secundum rationem humilitatis æquales sumus. Si qua culpa in episcopis invenitur, nescio quis ei episcopus subjectus non sit. » Unde Innocentius I (tom. I, *epist. Rom. PP.*, col. 937) « impiam confusionem » vocavit, ut unus invadat fines alterius episcopi : « Omnes admonemus ut quique territoriis suis con-

(*a*). S. Greg., Epist. LIX, lib. IX, *ad Joan, Syracusan.* (*Note de l'éditeur.*)

vous contenter chacun du territoire qui vous est assigné : car c'est un désordre qui sent la barbarie et l'impiété d'empiéter sur le terrain d'autrui. » Voyez ce que nous disons sur ce point dans notre chapitre VI, n° 5.

VII. Quoique chaque évêque doive exercer une surveillance particulière sur son troupeau particulier, toutefois si un évêque voyait quelque hérésie naître dans une autre Eglise, il serait tenu d'obvier au mal autant qu'il le pourrait; car tous les évêques sont tenus de veiller au bien et à l'avantage de l'Eglise universelle. Si un homme possédait un troupeau considérable, il en confierait la garde à un berger en chef, sous les ordres duquel il placerait d'autres bergers chargés chacun de garder une portion particulière du troupeau. Mais si l'un d'eux s'apercevait que le troupeau d'un de ses compagnons fût menacé par les loups, il serait de son devoir d'empêcher ce malheur d'arriver. De même les évêques, qui tous sont pasteurs du même troupeau de Jésus-Christ, sont tenus, autant qu'ils le peuvent, et que les circonstances le leur permettent, de veiller sur l'Eglise universelle. Et c'est là ce qu'ont réellement dit et

---

tenti simus ; nam barbara et impia ista confusio est aliena præsumere. » Observa quæ supra hoc puncto dicemus in cap. VI, ex n. 5.

VII. Licet autem cura episcoporum particularis sit respectu ad suos particulares greges ; attamen si aliquis episcopus oriri nosset hæresim aliquam in Ecclesia aliena, tenetur ipse, quantum potest, damnum reparare ; eo quod omnes episcopi tenentur quidem bono Ecclesiæ universalis incumbere. Si quis enim numerosum haberet gregem, iste principalem curam illius uni committeret pastori, sed alios quoque pastores inferiores destinaret, quorum unusquisque portionem illius gregis custodiret. Si autem aliquando eorum aliquis adverteret, lupos alienis portionibus insidias machinari, certe damno occurrere teneretur. Eodem modo episcopi, cum omnes ejusdem ovilis Christi pastores sint, tenentur, quoad possunt, eorumque incumbentiæ convenit, Ecclesiam universalem tueri, et damnum reparare.

voulu dire saint Augustin et saint Cyprien, que Febronius nous oppose mal à propos. Voici les paroles de saint Augustin : « Le devoir de la vigilance pastorale nous est commun à nous tous autres évêques. Je fais ce que je puis pour opposer aux principaux écrits des hérétiques des écrits contraires qui en soient le remède. » Voici maintenant celles de saint Cyprien : « Le corps épiscopal se recommande par le nombre, et par l'unité qui en lie tous les membres entre eux, afin que si quelqu'un même d'entre nous tentait de dévaster la bergerie de Jésus-Christ, tous les autres s'empressent de la défendre ; car bien que nous soyons plusieurs, nous n'en paissons pas moins un seul et même troupeau. » Or, il n'est pas possible d'inférer de ces expressions ce que Febronius en infère, que tous les évêques, pasteurs du troupeau de Jésus-Christ, sont égaux au pape en pouvoir, et tout à fait indépendants de lui ; il s'ensuit seulement que, si quelque loup tente de dévaster la bergerie du Christ (comme le dit saint Cyprien) et qu'il n'y ait personne autre pour l'empêcher, chaque évêque est tenu de concourir à la réparation du dommage.

Et hoc utique est, quod S. Augustinus et S. Cyprianus scripserunt, ac frustra Febronius nobis opponit. S. Augustinus dicebat : « Communis est nobis omnibus, qui fungimur episcopatus officio... specula pastoralis. Facio quod possum..., ut pestilentibus eorum scriptis medentia et munientia scripta prætendam. (Lib. I, cap. I, *ad Bonif pont.*) Et S. Cyprianus inquit : « Copiosum corpus est sacerdotum, unitatis vinculo copulatum, ut si quis ex collegio nostro gregem Christi vastare tentaverit, subveniant et ceteri ; nam etsi multi sumus, unum tamen gregem pascimus (Ep. LXXVIII, vers. 67, *ad Stephan.*). » Sed ex his dictis non infertur, quod Febronius infert, nempe quod omnes episcopi, tanquam ovilis Christi pastores, in potestate æquales sunt pontifici, et ab eo independentes ; sed tantum infertur quod ubi quidam lupus gregem Christi vastare tentaverit (ut loquitur S. Cyprianus), et desit alius qui damnum reparet, quivis episcopus, ut damno occurratur, operam dare tenetur.

VIII. Il faut distinguer dans les évêques la puissance d'ordre, qui est intrinsèque au caractère épiscopal, comme le pouvoir de conférer les ordres, de consacrer des églises, de confirmer, et autres choses semblables, de la puissance de juridiction, qui se rapporte au gouvernement du troupeau. Quant à la puissance d'ordre, il n'est pas douteux que tous les évêques ne soient égaux au pape; car, de même que lui, ils l'ont reçue immédiatement de Jésus-Christ. Mais il n'en est pas ainsi de la puissance de juridiction. Pour ce qui est de savoir si cette puissance de juridiction des évêques leur vient immédiatement de Jésus-Christ, ou si elle leur est communiquée par le pape, ce n'est là qu'une question de mots ; car l'eussent-ils reçue immédiatement de Dieu, plutôt que du pape, ils ne l'ont reçue en tout cas que subordonnée à l'autorité suprême que Jésus-Christ a donnée au pape sur toute l'Eglise. Il n'y a rien dans la supposition d'une transmission immédiate, qui ne puisse très-bien se concilier avec la subordination due au souverain Pontife. Aussi, dès les temps anciens, les papes ont-ils été dans l'usage de se réserver

---

VIII. Distinguere autem oportet in episcopis potestatem ordinis, quæ ad intrinsecum episcopatus pertinet, nempe quod episcopus valeat ordines conferre, ecclesias consecrare, sacramentum confirmationis ministrare, et similia, a potestate jurisdictionis, quæ ad externum, scilicet ad gregis gubernium, spectat. Quoad potestatem ordinis, sine dubio omnes episcopi æquales sunt pontifici (eam enim tam papa quam episcopi immediate a Christo habuerunt) ; sed non quoad potestatem jurisdictionis. Quæstio autem an potestas jurisdictionis, quam habent episcopi, immediate a Christo, vel a papa eis communicetur, est quæstio de mero nomine ; nam etiamsi episcopi illam a Deo, non a papa, immediate reciperent, semper tamen recipiunt subjectam supremæ potestati, quam Christus papæ contulit super cunctam Ecclesiam. Quamvis igitur episcopi immediate a Deo haberent potestatem, hoc tamen non impedit ipsos pontifici subesse, ut revera subsunt. Et ideo summi pontifices ab antiquis sibi reservare consueverunt dispensationes irregu-

la dispense de certaines irrégularités, des empêchements dirimants du mariage, et l'absolution des vœux religieux, ainsi que plusieurs autres cas, et cela en vertu de leur autorité suprême, comme l'a déclaré le concile de Trente en ces termes : « Les souverains Pontifes, en vertu de la souveraine puissance qui leur a été donnée sur toute l'Eglise, ont pu réserver à leur jugement particulier l'absolution de certains crimes des plus atroces. » Ces derniers mots sont à remarquer. Aussi la faculté de Paris rendit-elle, d'un commun accord, le décret suivant : « Tous nos maîtres, tant en commun qu'en particulier, reconnaissent et professent volontiers et sincèrement, que le Pontife romain est le suprême vicaire de Jésus-Christ, et le pasteur universel de l'Eglise, et que c'est à lui que Jésus-Christ a donné la plénitude de l'autorité. » Gamache, professeur de la même faculté, consigna dans ses écrits cette distinction essentielle entre la puissance de caractère et celle de juridiction. « De très-fameux théologiens soutiennent que les évêques tiennent immédiatement de Jésus-Christ les pouvoirs attachés à leur caractère, mais non la puissance de juridiction, qu'ils tiennent du souverain Pon-

---

laritatum, impedimentorum dirimentium matrimonia, sicut etiam plurium votorum, et absolutionem plurimorum casuum, virtute illius supremæ potestatis, prout tridentina synodus declaravit : « Pontifices maximi pro suprema potestate sibi in universa Ecclesia tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare. » Perpende verba, *suo potuerunt peculiari judicio reservare*. Hinc facultas parisiensis anno 1654 plenis votis sequens decretum prodidit : « Omnes et singuli magistri nostri... ipsum romanum pontificem uti summum Jesu Christi vicarium, et universalem Ecclesiæ pastorem, cui plenitudo potestatis a Christo data sit, » etc., « fideliter et libenter agnoscunt, et confitentur. » Gamachæus, ejusdem facultatis regius professor, distinguens jam in episcopis potestatem characteris a potestate jurisdictionis, scripsit : « Clarissimi theologi sustinent episcopos habere potestatem characteris immediate a Christo, non tamen potestatem jurisdictionis, sed eam habent

tife. » Innocent I[er] avait déjà fait la même distinction dans ses instructions adressées, en 404, aux évêques africains : « C'est de Pierre lui-même, leur écrivait-il, que découle et l'épiscopat tout entier, et toute l'autorité attachée à ce nom. »

IX. Un de nos adversaires objecte que Jésus-Christ ne dit point à Pierre : *Pais tes brebis*, mais : *Pais mes brebis* : et de là il conclut que Jésus-Christ est le pasteur principal et direct du troupeau, et que Pierre et les apôtres n'en sont que les pasteurs ministériels. Nous lui répondons que le Sauveur, tant qu'il fut sur la terre, n'était pas seulement pasteur intérieur et invisible, mais encore pasteur et chef visible de l'Eglise ; il devait donc s'exprimer comme il le fit, et dire : *Mes brebis*, et non *tes brebis*. Mais depuis qu'il est monté au ciel, il demeure bien toujours pasteur de l'Eglise, mais pasteur invisible et intérieur, répandant sur elle l'influence de sa grâce, et la dirigeant par les lumières intérieures dont il l'éclaire ; mais à son troupeau visible il a dû laisser, dans la personne de Pierre, un pasteur extérieur et visible, qui puisse résoudre les doutes qui s'élèveraient en matière de foi, et il lui a donné Pierre ; autrement non-seulement le pape, mais

---

a summo pontifice (*Tract. de sacram. ord.*, cap. 8). » Ac prius id scripsit Innocentius I, anno 404, ad episcopos africanos : « A Petro ipse episcopatus, et tota hujus nominis auctoritas emersit. (Epist. 24, *In requirendo*). »

IX. Objicit alius auctor ex adversariis Christum non dixisse Petro, *Pasce oves tuas*, sed : *Pasce oves meas* ; et ex hoc infert Christum esse pastorem absolutum gregis, Petrum autem, et apostolos, pastores tantum ministeriales. Respondetur : Salvator noster, dum hic vixit, non tantum invisibilis et internus, sed etiam visibilis pastor Ecclesiæ et caput extitit, et ideo dixit *Oves meas*, non *tuas* : cum vero postea in cœlum ascendit, mansit quidem ipse invisibilis et internus pastor Ecclesiæ, prosequens suæ gratiæ influxibus, ac internis illustrationibus eam regere ; sed illi suo visibili ovili visibilem et externum pastorem reliquit Petrum, qui visibiliter dubia fidei definire posset ; alioquin tam papa quam episcopi et sacer-

aussi les évêques et les prêtres seraient inutiles. C'est pourquoi Pierre n'est, relativement à Jésus-Christ, ce pasteur invisible, qu'un membre de son troupeau ; et c'est ce qu'a voulu exprimer saint Augustin, lorsqu'il a dit que Jésus-Christ était pasteur des pasteurs, expression que notre adversaire nous oppose. Mais relativement à l'Eglise et à son régime extérieur, il jouit d'un pouvoir suprême, comme pasteur visible. Car qui ne voit que pour régir un royaume visible, un chef visible est nécessaire ?

X. Le même écrivain insiste : « Les successeurs de Pierre, dit-il, n'ont pas d'autre autorité que celle que leur confère leur troupeau, puisque c'est au troupeau qu'a été conférée la faculté d'élire le pontife. » Mais je le demande : nos adversaires confessent que le pape a du moins la primauté dans l'Eglise ; mais est-ce que les cardinaux ont aussi cette primauté ? Non, assurément. Comment peut-il donc se faire que les cardinaux confèrent au pape une primauté qu'ils n'ont pas ? Ils ont le pouvoir d'élire un pape ; mais le pape élu reçoit de Dieu, et non d'eux, son autorité. Aussi dans le conciliabule même de Bâle, où la puissance

---

dotes essent superflui. Itaque Petrus, respectu Christi pastoris invisibilis, non est nisi unus ex ejus grege : et hoc est, quod S. Augustinus dixit, et adversarius nobis opponit, scribens Christum esse *pastorum pastorem*. Sed respectu ad Ecclesiam, et ejus externum regimen, est supremus et visibilis pastor. Quis non videt, ad regendum regnum visibile, visibili capite opus esse ?

X. Pergit idem auctor, et ait : « Successores Petri alia auctoritate non gaudere, nisi illa quam grex ipsis impertitur, cum gregi collata sit facultas eligendi pontificem. » Sed peto : Adversarii non negant papam habere saltem primatum in Ecclesia ; cardinales autem habent primatum ? minime : quomodo igitur possunt cardinales papæ conferre primatum illum quem non habent ? Habent quidem ipsi facultatem eligendi papam, sed papa electus non jam ab ipsis, sed a Deo, auctoritatem accipit. Hinc adhuc in conciliabulo Basileensi, ubi potestas pontificia tam fuit depressa, in oratione ad Patres habita dictum fuit :

pontificale reçut tant d'atteintes, un orateur fit entendre ces paroles : « Pierre a reçu le pouvoir et l'autorité du présulat, non des hommes, mais de Jésus-Christ notre Sauveur. » Et le pape saint Gelase, dans son allocution aux Pères du concile de Rome, s'exprima ainsi : « L'Eglise romaine a été placée à la tête des autres églises, non par aucune constitution synodale, mais par la parole de Notre-Seigneur, consignée dans l'Evangile. »

CHAPITRE IV

L'autorité suprême ou monarchique du pape prouvée par les conciles œcuméniques eux-mêmes.

I. Selon Febronius, l'autorité suprême et la prérogative d'infaillibilité dans les matières de la foi n'appartiennent et n'ont été promises qu'aux conciles généraux, et non à Pierre ou à ses successeurs. Mais, pour ne point traiter de questions oiseuses, abordons tout de suite le point de la difficulté. Or, je le demande, si je prouve que les conciles généraux eux-mêmes ont attribué au pape la puissance suprême, qui niera que le pape ne soit infaillible et supérieur aux conciles ? Mais dans quel endroit des con-

---

« Præsulatus potestas et auctoritas Petro tributa fuit, non ab hominibus, sed a Christo Salvatore. » Et S. Gelasius papa, alloquens patres concilii Romani, dixit : « Romana Ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris Ecclesiis prælata est, sed evangelica voce Domini primatum obtinuit. »

CAPITULUM QUARTUM

Probatur suprema, sive monarchica pontificis potestas, ab ipsis conciliis œcumenicis.

I. Contendit Febronius supremam potestatem, cum infallibilitatis prærogativa in definiendis quæstionibus de fide, tantum generalibus conciliis, non autem Petro ejusque successoribus, fuisse promissam. Sed ne verba inutiliter proferamus, punctum in quo rei substantia constitit aggrediamur. Quæro : Si probabo ipsa generalia concilia tribuere pontifici supremam potestatem, quis negare poterit papam esse infallibilem, et conciliis superiorem? Sed ubi, dicet Febronius, in conciliis sancita manet pro-

ciles, dira Febronius, trouvera-t-on sanctionnée cette proposition, que le pape est infaillible et supérieur aux conciles? Il est vrai que cette proposition ne se trouve dans aucun concile en termes exprès; mais plus d'un concile nous disent que le pape est le chef de l'Eglise, que son pouvoir s'étend sur toute l'Eglise; qu'il est le vicaire de Jésus-Christ, établi immédiatement par lui; qu'on doit admettre tout ce qu'il définit; qu'il exerce sur toute l'Eglise l'autorité suprême, et que toutes les questions qui concernent la foi doivent être résolues par lui; que les décisions du pape sont immuables, parce que le pape est l'organe du Saint-Esprit; qu'on ne peut recourir du pape à aucune autorité qui lui soit supérieure; que, hors le cas d'hérésie, il ne peut être traduit à aucun autre tribunal; enfin qu'il n'est point permis d'appeler du pape au concile, mais qu'on peut faire appel du concile au pape. Tout cela posé, qui pourra dire que le pape est sujet à l'erreur et subordonné au concile? Voyons si toutes les allégations que nous venons de faire peuvent être justifiées.

---

positio hæc, quod papa sit infallibilis, conciliisque superior? Non equidem in aliquo concilio hæc propositio his præcipuis terminis expressa extat; sed plura concilia dicunt, papam esse caput super omnem Ecclesiam potestatem habens : dicunt papam esse vicarium Christi, immediate ab eo constitutum ; et ideo aiunt omnia tenenda quæ ab ipso definiuntur : dicunt papam habere potestatem supremam in universa Ecclesia, et ideo omnes fidei quæstiones ab eo decernendas esse : dicunt pontificias definitiones non posse immutari, eo quod papa est organum Spiritus Sancti : dicunt a pontificis sententiis ad alium superiorem non esse recursum : dicunt, extra casum hæresis papam nullo modo alterius potestatis judicio subjici : dicunt demum non esse licitum appellare a papa ad concilium, sed bene a concilio ad papam. His positis, quis asserere poterit papam esse fallibilem, et concilio subjectum? Videamus si vera sunt quæ hic prænotavimus.

II. Dans le premier concile de Nicée (can. 39), il fut dit (*a*): « Qui tenet sedem Romæ, caput est et princeps omnium patriarcharum ; quandoquidem ipse est primus, sicut Petrus, cui data est potestas in omnes populos, ut qui sit vicarius Christi super cunctam Ecclesiam christianam. Et quicumque contradixerit, a synodo excommunicatur. » Remarquez les mots : « cui data potestas in omnes populos et cunctam Ecclesiam christianam. »

III. Dans le concile de Chalcédoine, sous saint Léon I[er], il fut dit dans le canon 9 : « Episcopum romanum non proprie primatem, sed principem significare. Solus vero romanus pontifex est princeps christianæ diœceseos. » Remarquez « non primatem, sed principem (*b*). » Ces mots indiquent l'autorité suprême du pontife ; et quoique les Pères désignent quelquefois le pape indistinctement par les titres de primat et de prince, ils tiennent cependant que le primat et le prince ne sont qu'une même chose, comme nous le verrons plus bas. Au reste, St-Thomas affirme

---

II. In concilio Nicæno I (can. 39), dictum fuit : « Qui tenet sedem Romæ, caput est et princeps omnium patriarcharum ; quandoquidem ipse est primus, sicut Petrus, cui data est potestas in omnes populos, ut qui sit vicarius Christi super cunctam Ecclesiam christianam. Et quicumque contradixerit, a synodo excommunicatur. Nota, *cui data potestas in omnes populos et cunctam Ecclesiam christianam.*

III. In concilio Chalcedonensi sub S. Leone I (in can. 9), dictum fuit : « Episcopum romanum non proprie primatem, sed principem significare. Solus vero romanus pontifex est princeps christianæ diœceseos. » Adverte, « non primatem, sed principem significare ; » quibus verbis suprema auctoritas pontificis designatur. Quamvis autem patres aliquoties papam promiscue primatem ac principem vocent, tamen pro eodem primatem ac principem accipiunt, ut infra videbimus. Præterea in eodem

a). Ce canon fait partie des canons arabiques, et manque d'authenticité. (*Note de l'éditeur*).

b). Rien de semblable ne se trouve dans les canons de Chalcédoine, tels que les rapportent les collecteurs de conciles. (*Note de l'éditeur*).

qu'il fut dit dans le même concile : « Omnia ab eo (c'est-à-dire de Léon) definita teneantur, tanquam a vicario apostolici throni » (Opusc. *contra error. Græc.*). De plus, lorsqu'on lut au concile (act. II) la lettre de saint Léon, contenant les instructions de ce pape sur ce qu'on avait à croire, conformément à ce qu'il avait d'avance défini contre Eutychès, tous s'écrièrent d'une voix unanime : « C'est là la foi des Pères. Nous croyons tous ainsi. Pierre a parlé par la bouche de Léon. » N'oublions pas surtout les paroles rapportées par saint Thomas : *Que tout ce que* (le pape) *a défini soit observé ;* et pourquoi cela ? *parce qu'il est le vicaire du trône apostolique.*

IV Dans le troisième concile de Latran, il fut dit que, lorsqu'il s'agit des églises particulières, les difficultés doivent être résolues par le supérieur ; mais que lorsqu'il est question du siége apostolique, il est besoin de mesures toutes spéciales, parce qu'alors il ne peut y avoir recours à un tribunal supérieur. S'il n'y a point de recours du pape à une autorité supérieure, le pape est donc considéré comme chef suprême. S'il est suprême,

---

concilio refert S. Thomas (opusc. *contra error. Græc.*), dictum fuisse : « Omnia ab eo (scilicet a Leone) definita teneantur, tanquam a vicario apostolici throni. » Insuper in actione II, cum lecta fuerit in concilio S. Leonis epistola, ubi instructio a pontifice mittebatur eorum quæ credenda erant, juxta id quod ipse jam prius contra Eutychetem definierat, ab omnibus prolatum fuit : « Hæc patrum fides. Omnes ita credimus... Petrus per Leonem ita locutus est. » Sed attentius perpende verba relata a divo Thoma : « Omnia ab eo definita teneantur ; » et cur ? « tanquam a vicario apostolici throni. »

IV In concilio Lateranensi III (ut habetur in cap. *Licet*, VI, *de elect.*, § 3), dictum fuit, quod cum de particularibus Ecclesiis agitur, dubia superioris judicio definiri debent ; sed cum agitur de sede apostolica, sic fuit declaratum : « In romana vero Ecclesia aliquid speciale constituitur, quia non poterit ad superiorem recursus haberi. » Si a papa ad alium superiorem non patet recursus, papa ergo caput supremum reputatur ; ac si est supre-

tous doivent lui obéir, à moins qu'on ne veuille établir à la fois plusieurs chefs suprêmes, et donner ainsi occasion à une infinité de schismes.

V. Dans le quatrième concile de Constantinople (sess. x, can. 2), le pape Nicolas, prédécesseur d'Adrien, fut appelé *l'organe du Saint-Esprit*. Or, l'organe du Saint-Esprit ne peut faire entendre que des vérités infaillibles. Les Pères du concile disent ensuite : « Nous n'avons rien de nouveau à statuer, puisque la chose a été jugée depuis longtemps par le saint pape Nicolas, et nous ne pouvons modifier en rien sa décision. » Ainsi les Pères de ce concile confessent que le concile ne peut modifier les décisions du pape. Après qu'ils eurent signé les actes du synode, ils ajoutèrent ces mots : « Suivant en tout le siége apostolique (remarquez ici que le siége apostolique n'est pas le concile, comme l'ont voulu quelques interprètes, mais l'Eglise romaine), et fidèles à tous ses décrets, nous espérons demeurer toujours dans sa communion, parce qu'en lui réside l'entière et véritable soli-

---

mum, omnes ei parere debent, ne velimus dare plura capita suprema, propter quæ innumerabilia schismata in Ecclesia postea orirentur.

V. In concilio Constantinopolitano IV, sub Adriano II (sess. x, can. 2), Nicolaus papa, qui Adrianum antecessit, fuit appellatus *Organum Spiritus Sancti* : ab organo Sancti Spiritus audiri nequeunt, nisi infallibiles veritates. Deinde Patres concilii dixerunt : « Neque nos sane novam de illo judicii sententiam ferimus, sed jam olim a S. papa Nicolao pronuntiatam, quam nequaquam possumus immutare. » Definitiones igitur pontificias ipsi Patres concilii fatentur non posse a concilio mutari. Deinceps iidem Patres, postquam synodum subscripserunt, hæc addiderunt verba : « Quoniam, sicut prædiximus, sequentes in omnibus apostolicam sedem » (nota hic sedem apostolicam non esse quidem concilium, ut aliqui interpretari malunt, eamque confundere, sed romanam esse Ecclesiam), « et observantes omnia ejus constituta, speramus (fore) ut in una communione, quam sedes apostolica prædicat, esse mereamur : in qua

dité de la religion chrétienne. » Voilà comment les conciles parlent de l'infaillibilité du pontife, et conséquemment de son pouvoir suprême. Car ces deux choses sont nécessairement liées l'une à l'autre, puisque l'autorité du pape ne saurait être infaillible, si en même temps elle n'était suprême.

VI. Dans le deuxième concile de Lyon (ce concile incommode beaucoup nos adversaires, et, pour cette raison, nous devons nous y arrêter davantage), dans ce concile, disons-nous, convoqué en 1274, sous le pontificat de Grégoire X, et qui réunit plus de cinq cents évêques, on prononça ces paroles remarquables : « L'Eglise romaine possède la primauté et la principauté pleine et suprême sur l'Eglise entière, et elle reconnaît humblement et en toute vérité la tenir, avec la plénitude du pouvoir, de Notre-Seigneur lui-même, dans la personne de saint Pierre, dont le pontife romain est le successeur. » La puissance ne saurait être pleine, si elle n'était suprême, absolue, indépendante. Au reste, on trouve encore à la suite ces mots non moins significatifs : « Et de même qu'elle (l'Eglise romaine) est tenue plus que toute

---

(*nota*) est integra et vera christianæ religionis soliditas. » En quomodo concilia loquuntur de pontificis infallibilitate, et consequenter de sua potestate suprema ; hæc enim duo invicem necessario connectuntur, quia auctoritas papæ non posset esse infallibilis, nisi insimul suprema existeret.

VI. In concilio Lugdunensi II (hoc concilium nimis urget adversarios, et ideo in eo diutius morandum) sub Gregorio X, congregato anno 1274, concursu quingentorum episcoporum, dictum fuit : « Ipsa quoque romana Ecclesia summum et plenum primatum, et principatum super universam Ecclesiam obtinet, quam se ab ipso Domino in B. Petro, cujus romanus pontifex est successor, cum potestatis PLENITUDINE recepisse veraciter et humiliter recognoscit. » Attende, « cum potestatis plenitudine ; » potestas plena nequit esse nisi suprema, absoluta et independens ; alioquin plena dici non posset. Præterea adduntur ibi hæc notabilia verba : « Et sicut præ ceteris tenetur (ipsa romana Ecclesia) fidei veritatem defendere, sic et si quæ de fide subortæ

autre de défendre la vérité de la foi ; ainsi c'est à elle, s'il s'élève des doutes en cette matière, de les résoudre par un jugement définitif. » C'est donc le pape qui doit juger les questions qui concernent la foi ; par conséquent ses décisions sont infaillibles et indépendantes de tout autre pouvoir. Telle fut la profession de foi que firent les envoyés de l'empereur Michel Paléologue, acceptée ensuite par tout le concile et convertie en première constitution du concile, avec cette déclaration des Pères : « Cette profession de foi, telle qu'elle a été sincèrement rédigée et fidèlement exposée, nous la reconnaissons et acceptons comme vraie, sainte, catholique et orthodoxe ; et nous confessons de bouche et de cœur ce qu'admet en vérité, et enseigne et prêche fidèlement la sainte Eglise romaine. »

VII. Examinons successivement les paroles que nous venons de transcrire : « S'il s'élève des doutes en matière de foi, c'est à l'Eglise romaine à les résoudre par un jugement définitif. » L'évêque de Meaux n'ayant rien à répondre à cette déclaration du concile, objecte que la faculté de Paris a rendu plusieurs

---

fuerint quæstiones, SUO DEBENT JUDICIO DEFINIRI. » Ergo fidei quæstiones a papa debent definiri ; et consequenter ejus definitiones sunt infallibiles, et aliorum judicio minime subjectæ. Hæc fuit confessio fidei facta in concilio a legatis imperatoris Michaelis Palæologi ; et ipsamet fuit postea a toto concilio acceptata, ac prima fuit constitutio in concilio edita, fatentibus Patribus : « Suprascriptam fidei veritatem, prout plene lecta est, et fideliter exposita, veram, sanctam, catholicam, et orthodoxam fidem cognoscimus et acceptamus ; et ore ac corde confitemur, quod vere tenet, et fideliter docet et prædicat S. romana Ecclesia.

VII. Advertantur singulariter verba supra relata : « Si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri. » Episcopus Bossuetus non habens ad hanc concilii sententiam quid respondeat, opponit quod etiam facultas Parisiensis plures prodit definitiones circa res fidei, sed non ideo illæ infallibiles sunt. Sed respondemus : Facultas Parisiensis definit quidem plura dubia fidei, sed nemo asserit, nec credit quod

décisions en matière de foi, et que ces décisions ne sont pas infaillibles. Nous répondons que si la faculté de Paris a décidé plusieurs questions douteuses en matière de foi, personne ne dit ni ne croit que ce soit à cette faculté qu'il appartienne de décider ces questions, comme le concile l'a dit du pontife de Rome, qu'elles doivent être définies par son jugement. Cette déclaration d'un concile œcuménique composé de cinq cents évêques me semble suffisante pour devoir seule fermer la bouche à nos adversaires. Le concile dit encore : « L'Eglise romaine possède la primauté et la principauté pleine et suprême sur l'Eglise universelle, avec la plénitude du pouvoir. » C'est pourquoi, lorsque le pape décide un point de foi, il le fait comme prince et chef de l'Eglise universelle, à qui appartient le soin de veiller à la pureté de la foi ; et par conséquent l'Eglise entière est obligée de s'en tenir à tout ce qu'il décide. Le concile a déclaré, au reste, en quoi consistait cette plénitude de pouvoir que possède le pape, quand il a dit : « Cette plénitude de pouvoir consiste en ce que l'Eglise romaine admet les autres Eglises à partager sa sollicitude » (et c'est là cette communication de juridiction qui se fait du pape aux évêques), « tout en gardant sa

---

fidei quæstiones omnes a facultate parisiensi definiri debent, prout dictum fuit de pontifice in concilio, « suo debent judicio definiri. » Hæc sola confessio hujus œcumenicæ synodi ex quingentis patribus compositæ mihi videtur quod satis esse deberet ad ora adversariorum omnium occludenda. Insuper dixit concilium, ut supra notavimus, quod Ecclesia romana « super universam Ecclesiam summum et plenum principatum obtinet cum potestatis plenitudine ; » quapropter, cum papa aliquid de fide definit, non definit nisi ut Ecclesiæ universalis princeps, et caput, cui veritatem fidei tueri spectat ; idcirco tota Ecclesia stare tenetur omnibus quæ pontifex decernit. Præterea concilium declaravit in quo consisteret illa « plenitudo potestatis, » qua pollet pontifex, dixitque : « Potestatis plenitudo consistit, quod (Romana Ecclesia) Ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit » (en communicatio jurisdictionis quæ a

prérogative, et la conservant sauve tant dans les conciles généraux que dans quelques autres cas. » Cette prérogative consiste dans le droit de décider souverainement, en matière de foi, en raison de son infaillibilité, ainsi que l'a dit saint Bernard, parlant du pape (*a*) : « La tradition constante et perpétuelle des saints Pères démontre cette prérogative d'infaillibilité. » (Ep. cxc, *ad Innoc.* II.)

VIII. De même, dans le concile de Vienne, tenu en 1311, sous le pontificat de Clément V, on approuva la déclaration de ce pape (*Clementina Fidei, de summ. Trin.*), s'exprimant dans les termes suivants sur les questions en matière de foi : « Nous donc, tournant (sur un tel objet) notre regard apostolique, auquel seul il appartient de déclarer ces choses, nous déclarons avec l'approbation du saint concile, » etc. Remarquez l'expression, *auquel seul il appartient de déclarer*, etc.

IX. Il y a plus : Ce même concile de Constance qui, suivant nos adversaires, aurait déclaré que le pape ne possédait pas

---

papa fit ad alios episcopos) ; « sua tamen observata prærogativa, et tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva. » *Prærogativa*, nempe quod omnes quæstiones fidei « suo debent judicio definiri, » ratione suæ infallibilitatis, juxta id quod scribit S. Bernardus de pontifice loquens : « Istam (*a*) infallibilitatis prærogativam constantissima perpetuaque SS. Patrum traditio commonstrat. » (Ep. cxc *ad Innoc. II*).

VIII. Item in concilio Viennensi, celebrato anno 1311 sub Clemente V, approbata fuit ejusdem pontificis declaratio, quæ habetur in Clementina *Fidei*, de summ. Trinit., ubi Clemens, loquens de quæstionibus fidei, dixit : « Nos igitur.... apostolicæ considerationis, ad quam duntaxat hæc declarare pertinet, aciem convertentes, sacro approbante concilio, declaramus, etc. » Nota « ad quam duntaxat hæc declarare pertinet. »

IX. Præterea in eodem concilio Constantiensi, in quo adver-

(*a*) Nous avons vu déjà que ce texte n'est pas de saint Bernard, mais seulement un commentaire de quelques-unes de ses paroles, qui se lit à la marge du commencement de sa lettre 190 à Innocent II. (*Note de l'éditeur.*)

l'autorité suprême, approuva la lettre de Martin V, qui prescrivait de demander à ceux qui seraient suspects d'hérésie, « s'ils croient que le pape est le successeur de saint Pierre, possédant la suprême autorité dans l'Eglise de Dieu. » Febronius lui-même ne peut s'empêcher de faire cet aveu : « Le concile de Constance condamne cette opinion de Wiclef, qu'il n'est pas nécessaire pour le salut de croire que l'Eglise romaine possède la suprématie entre les autres églises. » A la vérité, pour ne pas faire tort à sa cause, il ajoute qu'en agissant ainsi, le concile « n'a pas pris plus qu'il ne convenait le parti du pape. » Mais quoi qu'il dise, tout le monde comprendra très-bien, comme le dit le cardinal Bellarmin, que la puissance suprême est celle qui n'a ni supérieurs ni égaux.

X. Avançons : on trouve dans la dernière session du concile de Florence (du décret duquel nous avons déjà fait mention au commencement, mais dont c'est pour nous un devoir de parler ici plus en détail), le décret suivant : « Nous définissons que le Pontife romain a la primauté sur le monde entier ; que le même

---

sarii contendunt declaratum fuisse papam suprema potestate carere, approbata fuit epistola Martini V, ubi præcipiebatur interrogari suspectos de hæresi : « Utrum credant quod papa sit successor Petri, habens supremam auctoritatem in Ecclesia Dei ? » Idemque Febronius (cap. II, §. 3) scribit : « Concilium Constantiense sententiam damnat Joannis Wiclefi : « Non est de necessitate salutis credere romanam Ecclesiam esse supremam inter alias Ecclesias. » Addit tamen Febronius, ne præjudicium sibi injiciat, concilium in hoc « haud ultra condignum favisse pontifici. » Sed ipse proferat quidquid velit, omnes intelligunt, ut scribit card. Bellarminus, potestatem supremam esse illam quæ nec majorem, nec æqualem habet.

X. Præterea in concilio Florentino (de cujus concilii decreto sub initio jam mentionem fecimus, sed hic prolixius de eo tractandum) in ultima sessione dictum fuit : « Definimus, romanum pontificem in universum orbem habere primatum, et successorem esse Petri, totiusque Ecclesiæ caput, et christianorum

pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, le chef de toute l'Eglise, le père et le docteur de tous les chrétiens ; et qu'à lui a été confié par Notre-Seigneur Jésus-Christ, en la personne du bienheureux Pierre, le plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner l'Eglise universelle, comme cela est aussi contenu dans les actes des conciles œcuméniques et dans les saints canons. » Si donc le pape est « le docteur de toute l'Eglise, » il doit être nécessairement considéré comme infaillible, autrement toute l'Eglise pourrait être induite en erreur en se conformant aux enseignements de celui qui est chargé de l'instruire. De plus, si le pape a d'ailleurs le plein pouvoir de gouverner l'Eglise, il est nécessairement supérieur aux conciles ; autrement, s'il leur était subordonné, les Pères du concile de Florence n'auraient pas pu dire que le plein pouvoir, *plenam potestatem*, de gouverner l'Eglise, lui a été confié par Jésus-Christ ? Il est dit à la fin du décret : « Comme cela est aussi contenu, » etc. Ainsi les conciles, dans leurs actes, et les saints canons, font voir qu'au pape appartient le plein pouvoir de gouverner l'Eglise. Mais Febronius lit autrement ces paroles dans d'autres exemplaires, à

---

patrem, ac doctorem existere, et ipsi in B. Petro regendi Ecclesiam a D. N. Jesu Christo PLENAM POTESTATEM traditam esse : quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur. » Si igitur papa est « doctor totius Ecclesiæ, » infallibilis omnino habendus est ; aliter Ecclesia tota ab eodem suo doctore posset esse decepta. Insuper, si papa plenam habet potestatem regendi Ecclesiam, necessario superior conciliis esse debet ; aliter, si concilio subesset, patres florentini nequaquam asserere potuissent illi a Christo « plenam potestatem » esse traditam. Dicitur in fine : « Quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur. » Ergo ipsamet concilia in eorum actibus, et sacri canones ostendunt, ad papam plenam potestatem regendi Ecclesiam pertinere. At Febronius aliter legit verba illa in aliis exemplaribus, nimirum : « Juxta eum modum, qui in gestis

savoir, de la manière suivante : *Juxta eum modum qui in gestis*, etc. Ainsi est supprimé le mot *etiam*, ce qui lui permet d'interpréter ce passage entier en ce sens, que le pape a bien un pouvoir entier, mais *juxta modum*, c'est-à-dire avec les restrictions exprimées dans les actes des conciles œcuméniques et dans les saints canons. Mais cette particule *etiam*, qui est fort importante, se trouve dans les exemplaires conservés dans plusieurs bibliothèques, ainsi que l'observe le P Bennetti ; donc, loin d'indiquer aucune limitation du pouvoir suprême, ces mots *quemadmodum etiam* démontrent au contraire que ce pouvoir a été reconnu expressément, même dans les actes des conciles œcuméniques et dans les canons ; comme effectivement cela a été déclaré dans d'autres conciles rapportés plus haut, tels que le premier de Nicée et le second de Lyon. (Voyez ci-dessus, n° 2 et 6.) Febronius prétend que son texte s'accorde mieux avec le texte grec ; mais remarquons bien avec Tournely que la version latine dont nous nous servons, et qui est d'Abram Candiot, fut approuvée par les Pères, insérée dans

---

œcumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur,» sublato verbo « etiam ; » et sic deinde explicat, papam habere quidem plenam potestatem, sed « juxta modam, » sive limitationem « quæ in actibus conciliorum et canonibus continetur. » Sed particula illa « etiam, » quæ magni ponderis est, legitur in pluribus exemplaribus, quæ inveniuntur apud quinque bibliothecas, ut observat P Bennettus (tom. I, *de priv. pontif.*, pag. 487). Quamobrem verba, « Quemadmodum etiam continetur, » non præseferunt potestatis limitationem, sed demonstrant, quod plena potestas expresse est tradita pontifici etiam in actis conciliorum, et in sacris canonibus, prout revera expressum fuit supra in aliis conciliis, nempe in nicæno I, et lugdunensi II, vide supra (num. 2 et 6). Inquit Febronius, quod sua lectio magis congruit cum textu græco eorumdem verborum ; at sedulo advertendum cum Tournely, quod versio nostra latina Abrami Candiotti æque ac græca fuit a Patribus approbata, et inserta in actis concilii, atque ab Eugenio IV, et imperatore

les actes du concile et signée par Eugène IV, et par l'empereur Michel. « Il est certain, dit Tournely, que les actes tant grecs que latins du concile de Florence ont été publiés au nom d'Eugène avec l'approbation du concile ; or, dans les actes rapportés en latin on lit de même : *quemadmodum etiam*, etc. Et que ce soit ici la vraie leçon, c'est ce que prouvent les manuscrits munis des sceaux d'Eugène IV et de l'empereur Michel, qu'on a conservés dans la riche bibliothèque de Colbert (Tourn., *Tract. de loc. theol.*, art. 2). Cela posé, il est plus vraisemblable que la leçon grecque a été traduite du latin, langue usuelle du pape et des Pères, que de penser que la leçon latine ait été traduite du grec; d'autant plus que le sens propre et naturel des autres termes du décret semble appeler les mots *etiam* et *continetur* Car si le concile, employant les termes qui plaisent tant à nos adversaires, avait voulu dire que la puissance du pape était restreinte aux limites posées par les conciles et les canons, il n'aurait pas commencé par dire que le plein pouvoir, *plenam potestatem*, avait été confié au pape par Jésus-Christ. Il aurait

---

Michaele subscripta: Certum est (*ait Tournely*) græca æque ac latina concilii florentini acta, sacro approbante concilio, Eugenii nomine esse edita ; porro in actis latine exaratis sic legitur : *Quemadmodum etiam*, etc. Id vero ita esse constat ex concilii codicibus, qui in nobili bibliotheca colbertina Eugenii ac Michaelis imperatoris signis muniti asservantur (Tour., *Tract. de loc. theol.*, ar. 2). His positis, verisimilius est lectionem græcam traductam fuisse ex latina, quam latina ex græca, eo quod papa et maxima Patrum pars ex Latinis erant. Præterquam quod naturalis et proprius sensus aliorum verborum decreti omnino consonat particulis illis « etiam » et « continetur; » si enim concilium illis aliis verbis, quæ adversariis placent, « juxta eum modum, qui in gestis, etc., continetur, » declarare voluisset, quod potestas pontificis restricta est intra limites a conciliis et canonibus præscriptos, non quippe dixisset prius, pontifici a « D. N. Jesu Christo plenam potestatem » traditam esse, sed tantum, ei traditam esse potestatem « juxta

dit que Jésus-Christ ne lui avait confié qu'un pouvoir limité, etc. Car un plein pouvoir qu'on possède, c'est contradictoire avec un pouvoir limité. Le concile ne se serait pas d'ailleurs servi du mot *continetur,* « comme il est contenu, » mais d'un autre mot, comme *limitatur*, ou *explicatur*, ou *tribuitur* ; mais il a dit : *continetur,* qui correspond à ce plein pouvoir confié au Pape, et qui est conforme au langage des conciles précédents, et surtout du second de Lyon, où il fut dit que « le pontife romain est le successeur de saint Pierre avec la plénitude de son pouvoir. »

XI. Enfin, pour se tirer de toutes ces difficultés, Febronius en vient à dire : « On doit, ce semble, ajouter en troisième lieu, que les Français qui se trouvaient présents au concile de Trente nièrent constamment que le concile de Florence dût être compté parmi les conciles généraux, comme n'ayant été composé que de quelques Italiens et seulement de quatre Pères grecs. » Mais sur ce point les Français eux-mêmes ne sont pas d'accord avec Febronius : car le Père Boucat, le Père Annat, l'auteur du *Dictionnaire portatif des conciles,* classent celui de Florence parmi les conciles œcuméniques. Juénin prouve au long qu'il en doit

---

eum modum qui in gestis, etc. ; » nam habere..... plenam potestatem, est quidem oppositum potestati limitatæ. Præterea, non dixisset « continetur, » sed potius juxta eum modum qui in gestis, etc. limitatur, vel explicatur, aut tribuitur ; sed dixit : « continetur, » verbum quod correspondet plenæ potestati traditæ pontifici, juxta eloquia antecedentium conciliorum, et præsertim lugdunensis II, ubi dictum fuit : « Romanus pontifex est (*Petri*) successor cum potestatis plenitudine. »

XI. Febronius tandem, ut ab omnibus istis difficultatibus se expediat (cap. v, §. 4), sic dictitat : « Tertium (subjungendum videtur) quod in eadem tridentina synodo a Gallis pernegatum fuerit, florentino inter generatia concilia locum dandum esse, quippe quod ex quibusquam Italis, et quatuor solum Græcis Patribus compositum fuit. » Sed in hoc ipsi Galli Febronio adversantur, nam P. Boucat, P. Annatus, auctor *Dictionarii portativ. concilior.*, laudant florentinum pro certo concilio œcu-

être ainsi par quatre raisons, et il dit qu'en France on avait eu d'abord quelques doutes là-dessus, mais que les doutes avaient cessé après que la question eut été discutée. Chose étrange! Febronius appelle concile général le concile de Bâle, qui n'est regardé qu'en France comme œcuménique, et il refuse ce titre à celui de Florence, qui partout, excepté en France, à ce qu'il prétend, est regardé comme œcuménique. Mais la vérité est que les Français eux-mêmes ne refusent pas de le tenir pour tel.

XII. Mais Febronius a imaginé une réponse neuve et générale, au moyen de laquelle il se délivre à la fois de toutes les décisions des conciles. En parlant des décrétales recueillies par Isidore, publiées vers l'an 843 et adoptées ensuite par Gratien, qui les grossit encore dans son propre Décret, il dit : que c'est grâce à ces fausses décrétales que le pouvoir pontifical a été considérablement exalté. Mais c'est là une supposition gratuite : car ce n'est point par de tels documents que nous établissons la puissance suprême du pape ; c'est par les décisions des conciles

---

menico. Item Juveninus (*Theol.*, tom. I, diss. 4, q. 3, c. 2, a. 8, §. 13) quatuor rationibus prolixe id probat, et respondet in Gallia de eo fuisse dubitatum tantum, donec res discussæ non fuerint, non autem postea. Mira res! Febronius vocat generale concilium Basileense, quod a sola Gallia œcumenicum reputatur; negat autem Florentinum esse generale, quoniam a sola Gallia (ut innuit) refutatur. Sed revera nec a Gallia refutatur.

XII. Attamen Febronius novum et generalius excogitavit responsum, quod ab omnibus istis prolatis conciliorum sententiis brevi se expedit. Ipse (cap. I, §. 8, n. 10) loquens primo de decretalibus ab Isidoro collectis, editis in lucem circa annum 843, et deinde adoptatis, ac etiam in suo Decreto a Gratiano adauctis, inquit ex his falsis decretalibus valde pontificiam potestatem exaltatam fuisse. Sed immerito id supponit; non enim ab hujusmodi documentis, sed a sententiis conciliorum et Patrum sacris scripturis innixis potestas pontificis suprema

et des Pères, appuyées sur les saintes Ecritures. Febronius passe ensuite à parler des conciles généraux, et il va jusqu'à dire effrontément que certaines décisions, dictées par le même esprit qui domine dans les décrétales d'Isidore, se sont glissées dans les actes publics des conciles ; mais, ajoute-t-il, ces décisions ne sauraient nuire à la vérité qui a été découverte depuis ; car alors les hommes vivaient dans un temps de ténèbres et d'ignorance ; mais aujourd'hui que les questions sont mieux éclaircies, on peut porter un jugement plus sain sur la puissance légitime du pape, que n'avaient pu le faire nos Pères, trompés par tant de faux documents. Je veux transcrire ici les propres termes de Febronius, de peur qu'on ne me soupçonne d'avoir exagéré. Après s'être longuement élevé contre la prétendue fausseté des décrétales, il continue ainsi : *Et nonnulla eumdem spiritum redolentia*, etc. (comme plus bas, jusqu'à *legitimum*). Il dit

---

patefacta extitit. Deinceps progreditur Febronius ad loquendum de conciliis generalibus, et usque eo pervenit ut audacter asserat aliquas sententias, quæ eumdem redolent spiritum (nempe falsitatis) de quo decretalia Isidori imbuuntur, etiam in actis publicis conciliorum intromissas fuisse ; sed addit, istas nullum præjudicium veritati postmodum patefactæ attulisse ; tunc enim, ait, homines in seculis obscuris versabantur, sed hodie, rebus melius dilucidatis, melius nunc judicium de legitima potestate pontificis fertur, quam protulerunt antiqui nostri patres, falsis illis documentis decepti. Transcribamus hic ejus verba, ne aliquis in hoc me nimis Febronium gravare suspicetur. Postquam ipse falsitatem decretalium exaggeravit, sic pergit : « Et nonnulla eumdem spiritum redolentia in acta publica conciliorum etiam generalium irrepserunt, quæ nullum veritati post detectæ præjudicium generant ; dum hodie historiam sacram, et acta ecclesiastica septem vel octo primorum seculorum in fontibus scrutamur, multo certius de genuina potestate summi pontificis, quatenus ea revera ex Deo est, judicamus, quam patres nostri falsis illis documentis innocenter delusi. » Addit (in § 5) : « Si enim ignorantia et excessus superstitionis

ailleurs (cap. VIII, § 4, n. 3) que, dans le quatrième siècle et les deux suivants, l'Eglise et les conciles attribuèrent au pape, tantôt tacitement et tantôt d'une manière expresse, beaucoup de prérogatives, par déférence uniquement pour le premier siége apostolique de Rome. Ainsi même dans le cours des huit premiers siècles, les conciles, par complaisance, et non pour rendre hommage à la vérité, ont attribué aux papes des droits qui ne leur étaient pas dus ?

XIII. Pour ce qui concerne les décrétales d'Isidore, je n'entends nullement soutenir que toutes sont légitimes. Je sais que plusieurs d'entre elles, surtout pour ce qui concerne les lettres des papes, sont fausses, ou au moins altérées, ou attribuées à d'autres qu'à leurs propres auteurs ; mais en ce qui touche les décrétales de Grégoire IX, de Boniface VIII et de Clément V, je sais que ces papes les ont mûrement pesées, que Grégoire, par exemple, les fit recueillir, discuter, corriger par saint Raymond, qui fut chargé en outre d'en retrancher les superflui-

---

obfuit, quominus obscurata per aliquot secula nosceretur veritas, et justi ecclesiasticæ potestatis limites, nihil impedit quominus quæ errore male inducta sunt, nunc, cognita veritate, restituantur in legitimum. » Et alibi (cap. VIII, § 4, n. 3) addit quod in seculis IV, V et VI plura de pontifice tacite ab Ecclesia, aut expresse a conciliis, dicta fuerunt in obsequium romanæ sedis : « Quæ seculis IV, V et VI romanis pontificibus ab Ecclesia tacite, aut a conciliis expresse, in reverentiam primæ sedis attributa sunt. » Ergo etiam infra prima octo secula a conciliis plura pontifici attributa sunt, non juxta veritatem, sed tantum in reverentiam primæ sedis ?

XIII. Quoad decretalia Isidori, non intendo omnia illa ut legitima tueri ; scio enim plura eorum, maxime circa epistolas pontificum, esse aut falsa, aut saltem adulterata, aut mutata quoad nomina auctorum. Respectu vero ad decretalia Gregorii IX, Bonifacii VIII, et Clementis, lego hos pontifices ad trutinam illa revocasse (prout Gregorius colligere ea fecit, discutere, resecatis superfluis, per S. Raymundum) ac præcepisse de ipsis, tam in judiciis quam in scholis, usum fieri. Idcirco dico his decretalibus

tés, et que ce ne fut qu'après toutes ces précautions qu'il fut ordonné d'en faire usage, tant en jugement dans les tribunaux que dans les écoles. C'est pourquoi je dis que ces décrétales ont un droit absolu à notre obéissance; car quand même ces trois papes auraient puisé pour quelqu'une d'elles à de fausses sources, ils leur ont donné, en les adoptant, force de loi. C'est ainsi qu'en avait agi Justinien (in lib. I, *Dig. de vet. jur. enucl.*). « Toutes ces lois deviennent les nôtres propres, disait-il, dès lors que nous leur communiquons notre autorité. » Quant à ce que Febronius ajoute de l'invasion dans les actes des conciles de l'esprit des décrétales d'Isidore, due aux temps d'obscurcissement où vivaient nos pères, qui se laissaient tromper facilement par des documents supposés, j'avoue que j'aimerais mieux me voir tromper encore comme les Pères des conciles, que de compter parmi des érudits modernes comme nos adversaires : car en me décidant comme les Pères des conciles, je ne croirais pas pouvoir tomber dans l'erreur, puisqu'ils ne pouvaient se faire illusion à eux-mêmes, quand il s'agissait de l'autorité pontificale. Et voici comment je raisonne. Que sur les matières de la foi le

---

omnino obtemperandum; quamvis enim pontifices præfati aliqua eorum ex falsis fontibus hausissent, vim tamen legis ipsis tribuerunt; quod et Justinianus fecit, dicens (*in* lib. I *D. de vet. jur. enucl.*) : « Omnia merito nostra facimus, quia ex nobis eis impertitur auctoritas. » Quoad illud autem quod ait Febronius, nempe quod in acta conciliorum irrepserint nonnulla redolentia eumdem spiritum decretalium isidorianorum, quia tunc patres nostri versabantur in seculis tenebrosis, in quibus latebant veritates, quæ hodie detectæ sunt; et ideo melius nunc judicatur de potestate pontificis quam patres nostri, falsis illis documentis delusi, judicarunt : inter hos hodiernos illuminatos nolo esse; sed malo delusis antiquis Patribus adhærere, qui in conciliis œcumenicis locuti sunt; et sic me gerens, credo non posse errare, quoniam illi, de auctoritate pontificis agendo, deludi non poterant. Et ita arguo : Quod papa circa definitiones fidei infallibilis aut fallibilis sit, quodque in auctoritate sit conciliis supe-

pape soit infaillible ou sujet à l'erreur, qu'il soit supérieur au concile ou qu'il lui soit inférieur, c'est là une chose qui intéresse principalement la règle de la foi. C'était donc au Saint-Esprit qu'il appartenait de faire déclarer par les conciles, qui dans l'Eglise, des conciles ou du pape, avait l'autorité et le droit de définir infailliblement les questions de foi, afin que les fidèles sachent toujours ce qu'ils ont à croire, au lieu de flotter d'erreur en erreur. C'est pourquoi j'affirme absolument que Dieu n'a pu permettre que des conciles œcuméniques se laissassent tromper sur ce point par de faux documents, comme Febronius voudrait nous le faire accroire, et trompassent ensuite tout l'univers chrétien en matière de foi. J'aime donc mieux m'en rapporter aux décisions des conciles de ces siècles d'ignorance, que d'adopter les rares découvertes de Febronius et des siens dans notre siècle de lumière, car je tiens pour certain que les conciles généraux, dès lors qu'ils sont légitimes, sont inspirés par le Saint-Esprit, et par conséquent ne peuvent errer. J'admire entre temps le courage qu'a Febronius de tourner en dérision et de déprimer, comme siége d'ignorance, de déception et de superstition, le siége de Rome, qui a toujours été pour les

---

rior aut inferior, est res principaliter ad fidei regulam pertinens; unde Spiritui Sancto incumbebat, ut in conciliis illis declararetur, quis in Ecclesia, papa aut concilium, auctoritatem haberet infallibiliter definiendi quæstiones fidei, ut fideles de iis quæ credere debent manerent certi, nec perpetuo errarent. Propterea absolute dico, non potuisse Deum permittere quod œcumenicæ synodi falsis documentis in hoc puncto deluderentur, ut Febronius vult nobis suadere, et ita deinceps totum christianum orbem in rebus fidei deciperent. Hinc malo credere sententiis prolatis a conciliis seculorum ignorantiæ, quam illustrationibus deinde peractis a Febronio suisque sociis in seculis illuminatis; habeo enim pro certo, legitima concilia generalia Spiritus Sancti assistentia frui, et ideo errare non posse. Admiror interea animum Febronii, qui sedem romanam semper, et ab omnibus Ecclesiæ Patribus et principibus veneratam, deludere et deprimere tan-

Pères et les principaux personnages de l'Eglise un objet de vénération et de respect.

XIV Observons en outre que, sous le pontificat de Léon X, se tint le cinquième concile de Latran, qui, après avoir réprouvé le décret du conciliabule de Bâle sur la supériorité du concile, déclara formellement la supériorité du pape sur les conciles, en ces termes : « Que le pontife romain, comme ayant autorité sur tous les conciles, ait le droit et le plein pouvoir de convoquer les conciles, comme de les transférer et de les dissoudre, c'est ce que prouvent non-seulement les témoignages des saintes Ecritures, les paroles des saints Pères et des pontifes, et les décrets des saints canons, mais les propres aveux des conciles eux-mêmes. » Remarquons en passant comme cela s'accorde bien avec notre explication de ces paroles du concile de Florence : *Quemadmodum etiam in gestis*, etc. Ensuite on fait mention de conciles anciens qui ont obtempéré aux prescriptions des pontifes romains, tels que le premier d'Ephèse qui déféra à Célestin, celui de Chalcédoine à Léon, le sixième concile général

---

quam sedem ignorantiæ, deceptionis et superstitionis progreditur.

XIV Præterea celebratum fuit concilium lateranense V, sub Leone X, ubi postquam reprobatum fuit decretum conciliabuli basileensis de superioritate concilii, declaratum fuit papam præesse conciliis : « Solum romanum pontificem, tanquam super omnia concilia auctoritatem habentem, conciliorum indicendorum, transferendorum, ac dissolvendorum plenum jus et potestatem habere, nedum ex sacræ scripturæ testimonio, dictis SS. Patrum, ac aliorum pontificum sacrorumque canonum decretis, sed propria eorumque conciliorum confessione constat » (et hoc quam bene consonat verbis præcedentis synodi florentinæ superius relatis : *Quemadmodum etiam in gestis conciliorum œcumenicorum, et in sacris canonibus continetur !*) « quorum aliqua referre placuit, » etc. Ac proinde ibi referuntur concilia quæ his pontificum præceptis jam pridem obtemperaverant, nimirum I^m^ Ephesinum Cœlestino, Chalcedonense Leoni, VI^a^ synodus

à Agathon, et le septième à Adrien ; puis d'autres conciles qui sollicitèrent et obtinrent l'approbation des papes. Dupin et Launoy objectent ici que cette proposition du concile de Latran, « comme ayant autorité sur tous les conciles, » n'a pas été, dans la bouche des Pères, une proposition principale, mais simplement incidente, puisqu'ils l'ont donnée pour raison de leur décret, et qu'en pareil cas les conciles ne sont pas infaillibles. Mais nous devons leur répondre que cette proposition, bien loin de n'être qu'incidente, est une véritable déclaration de principes; car le concile a voulu déclarer par là que le pape, comme ayant autorité sur tous les conciles, peut à son gré les convoquer, les transférer et les dissoudre.

XV. Je sais que nos adversaires ne regardent pas ce concile comme général, et qu'ils disent entre autres choses que les évêques n'y atteignirent jamais le nombre de cent. Mais le cardinal Bellarmin a fait voir que rien n'a manqué à ce concile pour être régulier et œcuménique ; car il avait été légitimement convoqué ; l'invitation de s'y rendre fut faite à tous, ce qui suffisait pour le rendre général ; les Pères s'y trouvèrent au nombre

---

Agathoni, et VII[a] synodus Adriano; ac postea concilia, quæ approbationem a pontificibus expostulaverant, et obtinuerant. Dicunt Dupinus et Launoyus, quod illa propositio, « tanquam auctoritatem super omnia concilia habentem, » non fuit principalis, sed incidens; posita enim fuit ut ratio, quæ falsa esse poterat. Sed respondetur, non quidem per incidens illam appositam fuisse, sed tanquam veram declarationem ; nam concilium ibi declarare voluit papam, « tanquam super omnia concilia auctoritatem habentem, » posse ea suo arbitrio convocare, transferre, et dissolvere.

XV Scio, adversarios hoc concilium uti generale non admittere, dicentes inter alia. quod episcopi in eo neque ad numerum centenarium pertingerint. Sed ostendit card. Bellarminus, nihil huic concilio defuisse ut esset œcumenicum et legitimum ; fuit enim legitime convocatum ; fuit omnibus apertum : quod profecto sufficit ad illud generale reddendum ; Patres fuerunt 107, ibique verus certusque pontifex præsedit : quapropter concilium

de cent sept, présidés par un pape légitime et certain. C'est pourquoi ce concile a été communément considéré comme légitime. C'est le sentiment de Bellarmin, du cardinal Baronius, de Cabassut, de Thomassin, de Graveson, etc. Nos adversaires répliquent à cela, que du moins ce concile n'a point été généralement reçu. Peu importe, reprend Bellarmin; car les décrets des conciles n'ont nul besoin de l'approbation ni de l'acceptation du peuple: vérité constante, surtout lorsqu'il s'agit de matières touchant la foi, comme celle dont il était question, ainsi que nous l'avons dit, n° 13.

XVI. Tous ceux-là donc, dira-t-on, sont hérétiques, qui n'adhèrent pas à ce décret du concile? Non, répond Bellarmin, parce que ce décret n'a pas été dressé sous la forme d'un canon; mais ceux qui le rejettent n'en sont pas moins coupables d'une grande témérité. L'évêque de Meaux dit, en parlant de ce concile dans sa *Défense*, etc. (*a*) (supposé toutefois qu'il soit l'auteur de ce livre):

---

hoc communiter pro legitimo habitum fuit, prout cum Bellarmino illud habuerunt card. Baronius, Cabassutius, Thomassinus, Graveson, etc. Replicant adversarii: Saltem hoc concilium non ab omnibus receptum est. Sed huic respondet idem Bellarminus, id parum referre, quia conciliorum decreta populi approbatione aut acceptatione non indigent, ut certum est apud omnes, præsertim ubi agitur de re ad fidem spectante, sicut hæc erat, juxta id quod supra diximus (*num.* 13).

XVI. Ergo, dicent, numquid hæreticus est qui hoc concilii decretum non sequitur? Respondet Bellarminus: Non est hæreticus, quia tale decretum non est in forma canonis extensum; sed a magna temeritate non est excusandus «Quod vero concilium hoc (*verba Bellarmini*) rem istam non definierit proprie (*canone formali*) ut decretum fide catholica tenendum, dubium est; et ideo non sunt proprie hæretici qui contrarium sentiunt; sed a temeritate magna excusari non possunt.» (*Bellar.*, tom. II, *de conc. auctor.*, lib. II, cap. XVII). Inquit episcopus Bossuet in

(*a*). *Def. Declar.*, append. II, c. VIII. (*Note de l'éditeur.*)

« Les doutes et les incertitudes de Bellarmin ne permettent pas de le regarder absolument comme œcuménique. » Mais Bellarmin n'hésite nullement ; il tient pour certain que ce concile a été œcuménique ; son seul doute, c'est si l'on peut accuser d'hérésie celui qui n'adopte pas la doctrine du concile sur la snprématie du pape ; et au surplus, il tient pour certain que c'est une grande témérité que d'avoir l'opinion contraire. Le docteur de Sorbonne Duval, qui écrivait vers l'an 1612, partageait le sentiment de Bellarmin ; il dit nettement qu'on ne saurait éviter le reproche de témérité, en même temps que de désobéissance, en soutenant que le concile est supérieur au pape : « Car, ajoute-t-il, cette opinion entretient l'esprit d'insurrection, et elle a toujours occasionné beaucoup de contestations. » J'ai dit plus haut : « Supposé toutefois que Bossuet soit l'auteur de ce livre ; car il y a beaucoup de raisons pour croire que cet ouvrage a été grandement altéré par d'autres que lui, ou que du moins il n'eut jamais l'intention de le mettre en lumière, puisqu'il survécut vingt-deux ans à l'assemblée du clergé de

---

sua *Defensione*, etc. (si vere ipse libri illius auctor fuit), de hoc concilio loquens : « Pro certo œcumenico haberi, Bellarmini fluctuatio non sinit. » Sed Bellarminus non fluctuat, sed tenet pro certo, concilium illud fuisse œcumenicum ; dubitat tantum an hæreticus dici possit qui decretum de auctoritate pontificis super concilia non amplectitur ; ceterum pro certo habet hunc magnæ temeritatis notam evitare non posse. Et Bellarmino adhæsit doctor sorbonicus Duvallius, qui scripsit circa annum 1712, dixitque opinionem oppositam de præstantia concilii supra pontificem non posse excusari saltem a temeritate inobedientiæ : « A temeritate inobedientiæ vix potest excusari ; fovet enim et plurimum inobedientiam, et dissidia multa semper excitavit. (*De suprem. potest. pontif.*, part. 4.) Dixi superius *Si vere ipse* (*Bossuetus*) *libri illius auctor fuit ;* nam plura adsunt argumenta quod opus illud valde ab aliis fuerit adulteratum, aut saltem quod Bossuetus noluerit illud pervulgari, dum ipse post comitia anni 1682, in quibus declaratio cleri gallicani de

France de 1682, de laquelle sortit la fameuse déclaration de la supériorité du concile ; et le livre n'a paru imprimé qu'en 1730, vingt-six ans sprès la mort de ce prélat.

XVII. Aux diverses déclarations des conciles, j'ajouterai cette autre qui se lit dans les actes du concile de Trente (sess. XIV, *de pœn.*, cap. 7) : « Les souverains pontifes, vu la suprême autorité qui leur a été donnée dans l'Eglise entière, ont pu justement réserver à leur propre tribunal l'absolution de certains crimes des plus atroces. » Ces paroles sont assez remarquables, mais Febronius s'en embarrasse peu. Dans son chapitre cinq (§ IV, n° 6), il s'exprime ainsi : « Ces paroles sont trop générales, et elles n'expriment ni par qui, ni jusqu'à quels degrés, ni par rapport à quoi cette puissance suprême a été donnée au pontife romain dans toute l'Eglise; et rien ne nous empêche de croire que le pouvoir de réserver certains péchés plus graves que les autres a été concédé au souverain pontife par l'Eglise ou par le concile. » Ainsi Febronius prétend en premier lieu que les termes du concile ne font point connaître par qui cette puissance suprême a été donnée au pape, et de

---

concilii superioritate prodiit, aliis 22 annis supervixit, at liber non prius typis editus fuit quam anno 1730, nempe 26 annis post Bossueti obitum.

XVII. Sententiis conciliorum addo illam quæ habetur in concilio tridentino (sess. XIV, *de pænit.*, cap 7), ubi dicitur : « Merito pontifices maximi, pro suprema potestate sibi in universa Ecclesia tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare. » Hujusmodi tridentini notabile dictum nihili facit Febronius, nam (cap. V, § 4, n. 6) sic de illo loquitur : « Ea (verba) generaliora sunt, nec exprimunt a quo, et quibus gradibus, ac quoad quas partes, suprema hæc potestas romano præsuli in universa Ecclesia tradita fuerit ; nihilque impedit quominus credamus reservandorum nonnullorum graviorum peccatorum potestatem ab Ecclesia, seu concilio, supremo pontifici permissam fuisse. » Inquit igitur Febronius primo loco, verba concilii non exprimere *a quo* hæc suprema

là il infère que ce pouvoir de se réserver les cas graves lui a été confié par le concile. C'est mal raisonner; car si la puissance du pape est suprême, personne autre que Jésus-Christ ne peut la lui avoir donnée. On ne peut concevoir en aucune manière qu'elle lui ait été transférée par le concile, comme Febronius a l'air de le croire; car si la puissance suprême appartenait au concile, elle n'aurait pu être transférée par lui au pape, par la raison qu'un supérieur ne peut transférer à un autre la puissance suprême, ou que du moins il ne peut le faire sans s'en dépouiller lui-même, puisque autrement il y aurait pour le gouvernement d'une seule société deux puissances suprêmes, ce qui ne saurait être. Si en effet cette puissance suprême était transférée de l'un à l'autre, avec subordination de celui-ci à celui-là, la puissance du dernier ne serait plus suprême, mais ce ne serait qu'une puissance subordonnée ; car une puissance suprême est celle qui ne dépend de personne, et qui n'a ni supérieurs ni égaux. De quelque manière donc qu'on l'entende, du moment où le pape a la puissance suprême, sa

---

potestas tradita fuerit pontifici ; et ex eo inducitur credere quod illa potestas reservandi sibi crimina graviora a concilio ipsi tradita fuerit. Sed Febronius nihil bene ratiocinatur : si enim potestas quam habet pontifex est suprema, nequit illa dici tradita, nisi a Christo; nec ullo modo intelligi potest tradita a concilio, ut credere vult Febronius : nam si potestas suprema apud concilium erat, non poterat ipsa a concilio in pontificem transferri, quia nullus superior potest suam supremam potestatem in alium transferre, aut saltem transferre non potest, quin seipsum de ea expoliet ; alioquin in ejusdem rei gubernio darentur duæ supremæ potestates, quæ consistere non possunt. Quod si unquam suprema illa potestas transferretur in alium cum dependentia a transferente, non esset amplius suprema, sed subordinata ; potestas enim suprema est illa quæ non dependet ab alio, nec superiorem, nec æqualem habet. Quomodocumque autem dicatur semper ac verum est quod papa habet upremam potestatem, ipsa debet esse absoluta, et indepen-

puissance doit être absolue et indépendante. Une puissance dépendante qui serait communiquée à un autre, pourrait s'appeler, si l'on veut, complète, mais non suprême ; car la plénitude de la puissance exclut toute restriction, mais non toute dépendance ; tandis que la suprême puissance exclut non-seulement toute restriction, mais de plus toute dépendance de quelque supérieur que ce soit. Ainsi la puissance pleine et complète est communicable et révocable, au lieu que la puissance suprême ne peut ni se communiquer, ni être révoquée par le fait de l'homme. Je dis *de l'homme ;* car toute puissance vient de Dieu, or Dieu, ou Jésus-Christ qui est le supérieur des supérieurs et le chef suprême invisible de l'Eglise, a constitué sur la terre, dans la personne du pape, un chef suprême visible, indépendant de tout autre supérieur terrestre.

XVIII. En second lieu, Febronius objecte que les termes du concile n'expriment pas jusqu'à quels degrés, ni par rapport à quoi cette puissance suprême sur l'Eglise universelle a été transmise au pape. Cet autre reproche n'est pas plus fondé que le premier ; car, dès là que le concile a dit que la puissance du

---

dens. Potestas autem dependens, quæ communicatur alteri, poterit dici quidem plenaria, sed non suprema : etenim *plenaria* excludit restrictionem, sed non dependentiam : *suprema* vero excludit omnem restrictionem, et omnem dependentiam a quocumque superiore ; et ideo *plenaria* communicabilis est, et revocabilis ; *suprema* autem est incommunicabilis et irrevocabilis ab homine. Dico *ab homine*, nam omnis potestas est a Deo : Deus autem, sive Christus, qui est rector rectorum, et caput supremum Ecclesiæ invisibile, constituit in terris pontificem caput supremum visibile, ab omni alio terreno superiore independens.

XVIII. Insuper secundo loco objicit Febronius, quod verba tridentini non exprimunt *quibus gradibus, ac quoad quas partes* hæc suprema potestas in universa Ecclesia pontifici tradita fuerit. Neque hoc recte opponit ; etenim cum concilium dixerit pontificis potestatem esse supremam, necessario intelligenda

pape est suprême, il a dû nécessairement entendre qu'elle est universelle, s'étendant sur tous et partout également ; car s'il en était autrement, et qu'elle ne s'étendît pas sur tous et partout, elle ne serait point suprême. Eh bien donc, dira-t-il encore, le concile de Trente a décidé la question en faveur du pontife ? — Il ne l'a pas décidée en termes exprès, par un canon en forme, mais il l'a décidée en substance. — Par ce seul mot, *suprema*, le concile a donc tranché cette grande question ? — Par ce mot, répondrai-je, il en a dit assez, ou il a supposé que cela suffisait; car toute la question consistait à savoir si le pape avait une autorité suprême sur toute l'Eglise ; et c'est précisément sur cette question que le concile a répondu : « Vu la suprême autorité donnée aux souverains pontifes sur toute l'Eglise. »

XIX. Deux raisons d'un grand poids prouvent d'ailleurs la supériorité du pontife sur les conciles. En premier lieu, ceux qui pensent que le pape est subordonné au concile, ne peuvent nier que, pour que le concile soit légitime, il doive être conforme aux enseignements de l'Ecriture et à la tradition des Pères ; être

---

est potestas universalis quoad omnes gradus et partes : si enim pro omnibus gradibus, et quoad omnes partes non intelligeretur, amplius suprema non esset. Ergo, instabit Febronius, a tridentino quæstio decisa est pro pontifice ? Non est decisa in terminis, neque cum canone formali, sed decisa est in substantia. Uno verbo igitur, *suprema*, concilium hanc quæstionem magnam decrevit ? Utique respondeo illo uno verbo, *suprema*, satis decrevit, aut supponit decretum, quia tota quæstio in hoc tantum consistebat, an pontifex in universa Ecclesia *supremam* potestatem haberet : atque id quippe concilium declaravit illis verbis, *pro suprema potestate sibi in universa Ecclesia tradita*.

XIX. Præterea pontificem superiorem esse conciliis duobus validissimis momentis probatur. Primum momentum : qui censent papam subesse concilio, negare non possunt quod, ut concilium legitimum sit, oportet ut sit uniforme divinis scripturis, et traditioni Patrum : ut sit convocatum a potestatem habente :

convoqué par celui qui a droit de le faire ; que tous ceux qui doivent en être membres y doivent être appelés ; les questions qui concernent la foi y être discutées suffisamment, et la liberté des suffrages y être pleinement assurée. Cela posé, s'il s'élevait des doutes, et qu'il fût question de savoir si toutes ces conditions se seraient rencontrées dans un concile, ne faudrait-il pas qu'il y eût d'avance un juge qui puisse décider si le concile a été tenu légalement ou non ? Ce juge ne saurait être le concile, de la validité duquel on ne serait pas certain ; ce ne peut pas être non plus un autre concile, car ici les mêmes doutes pourraient s'élever, et la même question reviendrait ainsi à l'infini. C'est donc nécessairement le pape qui doit être ce juge, comme en convient pour ce cas le Père Noël Alexandre, qui, après avoir commencé par dire (t. XIX, *Hist. eccl.* à la fin de la *dissert.* IV, n. 46, vers. *addiderim.*) que le concile général ne tient pas ses pouvoirs du pape, mais immédiatement de Jésus-Christ, ajoute : « Mais comme certaines conditions doivent se réunir pour un concile œcuménique, savoir, qu'il soit conforme aux Ecritures, aux traditions des Pères, aux règles ecclésiastiques, avec une pleine liberté de suffrages, et que régulièrement le pape y con-

---

ut omnes convocentur qui illud formare debent ; ut dubia fidei sufficienter disserantur ; ut in suffragiis præstandis sit in omnibus omnimoda libertas. His positis, si dubium aliquando insurgeret, an in aliquo concilio omnes istæ conditiones interfuerint, debet profecto existere judex, qui decernat, concilium legitimum vel illegitimum fuisse. Hic judex nequit esse idem concilium, de cujus valore fit dubium. Nec potest esse aliud concilium, nam de isto alio idem dubium fieri posset, et sic procederetur in infinitum. Tunc ergo necessario papa judex esse deberet, prout fatetur eo casu P Natalis Alexander, qui (t. XIX, *hist. eccles.*, *in fin. diss.* 4, n. 46, *vers. Addiderim*), prius inquit, concilium generale auctoritatem non a papa, sed a Christo immediate habere ; deinde subdit : « Sed quia conditiones quædam ad synodum œcumenicam necessariæ concurrunt, ut scilicet sit secundum scripturas, secundum traditionem Patrum, secundum ecclesias-

sente et y préside, soit par lui-même, soit par ses légats, avec la prérogative de son propre suffrage, enfin qu'il soit tenu par les évêques convoqués de tout l'univers chrétien, sans exclusion de personne qui ait droit de prendre part à ses séances : il est nécessaire qu'il y ait dans l'Eglise une autorité, à laquelle il appartienne de juger et de déclarer que le concile s'est tenu avec le concours de ces diverses conditions ; et cette déclaration une fois faite, il s'ensuivra pour tous les chrétiens l'obligation d'en recevoir les décrets, tant en matière de foi, qu'en matière de mœurs ou de discipline. Ainsi, c'est au souverain pontife à déclarer quels sont les conciles qui sont vraiment œcuméniques; c'est à lui qu'il appartient de juger s'ils réunissent toutes les conditions requises pour un concile de ce genre. »

XX. Or, si dans ce cas le pape peut et doit juger de la légitimité du concile, le pape ne peut pas être subordonné au concile, il doit, au contraire, être au-dessus de lui. C'est un axiome de droit assez constant que l'inférieur ne peut rien dans la loi de son supérieur. Et si le pape est supérieur au concile, il doit

---

ticas regulas, cum plena suffragiorum libertate, consentiente regulariter summo pontifice, et per seipsum, vel per legatos, si voluerit, præsidente et suffragii prærogativa gaudente, celebretur ab episcopis ex toto orbe christiano convocatis, nemine qui jus habuerit excluso ; aliquam in Ecclesia auctoritatem esse necesse est, ad quam spectet judicare, ac declarare quod cum harum conditionum concursu synodus gesta sit, qua ex declaratione christianorum omnium obligatio ad ejus decreta tum de fide, tum de morum disciplina recipienda consequitur Ita SUMMI PONTIFICIS EST declarare quæ concilia vere œcumenica sint : AD IPSUM SPECTAT judicare, an iis instructa sint conditionibus, quæ concilii œcumenici rationem constituunt. »

XX. Itaque, si papa eo casu potest et debet judicare an concilium fuerit legitimum vel non ; ergo papa concilio non subjicitur, sed præest : sat enim constans juris axioma est, « Inferiorem nihil posse in lege superioris. » Et si papa concilio præest, debet esse etiam infallibilis ; alioquin ejus decisio inanis esset. Præ-

aussi être infaillible; car autrement sa décision serait illusoire. Supposons que le pape ait déclaré un concile illégitime, et que les Pères du concile en soutiennent au contraire la légitimité. si, comme le prétendent les adversaires, le pape est subordonné au concile, il y aura nécessairement deux puissances dans l'Eglise, et certainement un schisme. Le P. Noël dira peut-être que dans ce cas seulement le pape sera infaillible et supérieur au concile; oui, il le dira; mais où trouve-t-on qu'il n'y ait que ce cas où le pape sera supérieur au concile? Bien des gens sans doute le nieront, et s'il en est ainsi, le schisme se perpétuera jusqu'à la fin des siècles. Qui ne voit que si l'on n'admettait l'infaillibilité du pape et sa supériorité sur le concile, l'Eglise deviendrait un foyer de troubles et de querelles, qu'il n'y aurait jamais aucun moyen d'apaiser?

XXI. Autre raison : c'est une règle non contestée, que lorsqu'une proposition est universelle et certaine, pour qu'elle doive admettre quelque restriction, il faut que l'exception soit aussi certaine que la proposition même; autrement une exception

---

terea ponamus, quod papa concilium aliquod illegitimum declaret, et contra Patres concilii illud legitimum esse propugnent; si verum esset juxta adversarios papam concilio subesse, ecce tunc in Ecclesia duo suprema capita, et irreparabile schisma. Dicet forte P. Natalis papam in eo solo casu infallibilem, et superiorem esse concilio. Sic ipse dicet; sed ubi habetur quod eo solo casu pontifex concilio præsit? haud deerunt alii, qui id negabunt; et hoc casu posset schisma usque ad mundi finem persistere. Quis non videt, quod si pontificis infallibilitas et auctoritas supra concilium non admittitur, Ecclesia evaderet conventus contentionum, ad quas sedandas nullum suppeteret medium?

XXI. Secundum momentum. Indubitata est regula, quod cum propositio quædam est universalis et certa, ut ab aliqua exceptione limitanda sit, exceptio illa nequit habere locum, nisi ipsa æque sit certa ac propositio : secus exceptio dubia propositionem certam universalem infirmare non potest. At certum est

douteuse ne saurait infirmer cette proposition universelle, supposée certaine. Or il est certain, comme nous l'enseignent les conciles cités plus haut, que le pape a une puissance pleine et suprême sur l'Eglise universelle : « Celui qui occupe le siége de Rome est le chef, etc., à qui a été donné pouvoir sur toute l'Eglise, » a dit le premier concile de Nicée. « La sainte Eglise romaine a reçu un plein et souverain pouvoir sur l'Eglise entière » a dit le deuxième concile de Lyon. « C'est à lui, dans la personne de Pierre, qu'a été donné le plein pouvoir de régir l'Eglise, » a dit le concile de Florence. « Les pontifes romains, attendu la puissance suprême qui leur a été confiée dans l'Eglise entière, » a dit le concile de Trente. Cette puissance pleine et suprême du pape sur l'Eglise universelle, nos adversaires ne la nient point, car il faudrait pour cela qu'ils se missent en contradiction ouverte avec les conciles ; mais ils disent que le pape n'a cette puissance que sur l'Eglise *dispersée*, et non sur l'Eglise assemblée en concile. Mais je résume ici mon argument, et je dis : Une fois admis que le pape a sur l'Eglise universelle une autorité

---

sicut ipsa concilia superius relata docent, papam potestatem plenam et supremam habere super universam Ecclesiam : nam in concilio Nicæno I° dictum fuit : « Qui tenet sedem Romæ, caput est, etc., cui data est potestas super cunctam Ecclesiam. » In concilio Lugdunensi II° dictum fuit : « Ipsa quoque S. romana Ecclesia summum et plenum principatum super universam Ecclesiam, cum potestatis plenitudine recepit. » In concilio Florentino dictum fuit : « Ipsi (romano pontifici) in B. Petro regendi Ecclesiam plenam potestatem a Domino traditam esse. » In concilio Tridentino dictum fuit : « Pontifices maximi, pro suprema potestate sibi in universa Ecclesia tradita, etc. » Id non negant, nec negare queunt adversarii, nempe quod papa potestatem habet plenam et supremam super universam Ecclesiam, aliter directe conciliis contradicerent ; sed aiunt papam habere tantum potestatem plenam super Ecclesiam universam « dispersam, » non vero super Ecclesiam in concilio « congregatam. » Sed hic argumentum meum resumo, et dico : Posito quod papa

pleine et suprême, pour que l'exception puisse avoir lieu, ou que la chose ne s'entende que de l'Eglise dispersée, et non de l'Eglise assemblée, il faut que les adversaires prouvent que cette exception est certaine comme la proposition même ; car il ne leur est point permis de dépouiller arbitrairement le pape de cette puissance que les conciles mêmes lui reconnaissent. Mais comment prouveront-ils jamais la certitude de l'exception, tandis que Noël Alexandre lui-même confesse que son opinion n'excède pas les termes de la probabilité ? Bossuet lui-même dans sa *Défense*, déclare que dans l'assemblée des évêques de France de 1682 il ne fut rien décrété dans l'intention de gêner les consciences, en damnant ceux qui penseraient le contraire. Ainsi, tant que nos adversaires ne prouveront pas que leur exception ou restriction est certaine, nous devons tenir pour constant que la puissance pleine et suprême du pape s'étend sur toute l'Eglise, tant dispersée qu'assemblée. Pour moi, je ne puis voir quelle réponse satisfaisante ils pourront jamais faire à ce raisonnement.

---

indubitanter super Ecclesiam universam plenam et supremam potestatem obtinet, ut exceptio illa (nempe quod hoc intelligatur de Ecclesia *dispersa*, non autem de *congregata*) locum habere possit, eam uti certam adversarii probare tenerentur; aliter papam expoliare nequeunt plena illa et suprema potestate, qua eum pollere ipsa concilia fatentur. Sed quomodo unquam hanc exceptionem uti certam probabunt, dum idem P Natalis ait, suam sententiam terminos probabilis opinionis non excedere, et idem episcopus Bossuet declarat in sua *Defensione*, quod in congressu episcoporum Galliæ anni 1682, « nihil decretum eo animo, ut conscientias constringeret, damnando eos qui contrarium sentiunt. » Usquedum igitur hanc eorum exceptionem, sive limitationem, ut certam non probabunt, pro certo tenendum quod papa plenam et supremam potestatem super universam Ecclesiam tam dispersam, quam congregatam, obtinet. Ego videre nescio quamnam responsionem congruam ad hanc rationem ipsi nvenire valeant.

CHAPITRE V

Le pouvoir suprême du pape et, conséquemment, son infaillibilité prouvés par la doctrine commune des SS. Pères.

I. Nous avons vu ce que disent les conciles sur la question qui nous occupe ; voyons maintenant ce que les saints Pères en ont pensé. Febronius convient, en empruntant les termes de Vincent de Lérins, que ce n'est point d'après ses propres sentiments qu'il faut interpréter le texte sacré, mais conformément à la tradition des Pères. Consultons donc les Pères sur la question qui nous divise, et commençons par les plus anciens. Saint Jérôme (in lib. *de script. eccl.*), parlant de la lettre de saint Ignace, martyr, aux Romains (*a*), s'exprime ainsi : « Il (Ignace) rend un illustre témoignage à l'Eglise romaine, qu'il dit être *sanctifiée, illuminée, digné de Dieu, très-chaste, remplie de l'Esprit-Saint.* Remarquez ces derniers mots : *très-chaste*, c'est-à-dire qui ne fut, ni ne sera jamais

---

CAPITULUM QUINTUM

Probatur suprema pontificis potestas, et consequenter infallibilitas, communi SS. Patrum auctoritate.

I. Vidimus quæ dicunt concilia de pontificis romani infallibilitate, et suprema potestate. Observemus modo quid de his SS. Patres proferant. Ait Febronius, adducens verba Vincentii Lirinensis, sacras scripturas non proprio arbitrio, sed juxta Patrum traditionem interpretandas esse. Videamus propterea quid SS. Patres de pontificis romani auctoritate dicant, et incipiamus ab antiquioribus. Loquens S. Hieronymus (in lib. *de script. Eccl.*) de S. Ignatii martyris epistola, quam misit ad Romanos, hæc nobis tradit (*a*) : « Nobile romanæ Ecclesiæ testimonium (Ignatius) perhibet, eam sanctificatam, illuminatam, Deo dignam, castissimam, Spiritu Sancto plenam appellans. » Nota hæc postrema verba : *castissimam*, nimirum quæ nunquam fuit,

a). Saint Alphonse nous paraît avoir été trompé ici par sa mémoire. Saint Jérôme ne dit rien de semblable dans son catalogue des écrivains ecclésiastiques. (*Note de l'éditeur.*)

souillée d'erreur ; *remplie de l'Esprit Saint*, c'est-à-dire pleine de l'esprit de vérité. Le même saint Ignace, dans une autre lettre adressée aux Tralliens, dit : « Celui qui ne leur obéit pas (c'est-à-dire (*a*) aux pontifes romains), est un athée et un impie, *méprise le Christ et porte atteinte à sa constitution.* » Il dit que c'est une *constitution*, c'est-à-dire un statut de notre Seigneur Jésus-Christ, que tous dépendent de l'Eglise romaine, comme de leur chef.

II. Ecoutons maintenant saint Irénée (lib. III, cap. III, n. 2) : « A cette Eglise, à cause de sa primauté suréminente, doivent se réunir comme à leur centre toutes les autres églises, c'est-à-dire tous les fidèles dispersés dans l'univers ; car c'est là que s'est toujours conservée la tradition qui nous vient des apôtres. » Remarquez les termes précis de ce passage ; ils offrent la réfutation complète de Febronius, qui dit que le pape ne peut pas exercer de juridiction sur le diocèse d'un autre. Mais

---

nec erit erroribus fœdata ; *Spiritu Sancto plenam*, scilicet plenam spiritu veritatis. Præterea idem S. Ignatius in alia epistola ad Trallenses scripsit : « Qui igitur iis (nempe (*a*) romanis pontificibus) non obedit, atheus prorsus et impius est, et Christum contemnit, ac constitutionem ejus imminuit. » Dicit *constitutionem*, id est statutum Christi Domini, quod omnes ab Ecclesia romana tanquam capite dependeant.

II. Idem expresse scripsit S. Irenæus (lib. III, cap. III, n. 2) : « Omnes a romana Ecclesia necesse est ut pendeant, tanquam a fonte et capite (*b*). » Perpende, *Necesse est ut pendeant.* Deinde addidit : « Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles ; in qua semper conservata est ea, quæ ab apostolis est, traditio. » Nota igitur 1° quod in Ecclesia romana traditio, quæ est ab apostolis, conservata est. Nota 2° verba,

a). Saint Ignace a écrit cela de quiconque refuse l'obéissance à tout évêque en général. Dans sa lettre aux Tralliens, il ne fait aucune mention expresse des pontifes romains. (*Note de l'éditeur.*)

b). Ces paroles : *Omnes a romana, etc.*, ne sont pas de saint Irénée, mais elles sont un commentaire de ce qu'il va dire : *Ad hanc enim Ecclesiam, etc.* (*Note de l'éditeur.*)

si tous les fidèles, en quelque lieu qu'ils se trouvent, sont tenus de recourir à Rome, le pape a une juridiction immédiate sur tous les diocèses et sur tous les fidèles qui les habitent, comme l'enseignent Albert le Grand (in IV^{m} *Sent.*, *dist.* XXIX, a. 10), saint Thomas (opusc. *contra impugn. relig.*, cap. 4), saint Bonaventure (in IV^{m} *Sent.*, *dist.* XXIX, a. 3), et tous les autres en général. C'est aussi là ce qu'a déclaré l'université de Paris, dès l'an 1252; consultée sur la question de savoir si un paroissien pouvait, malgré son curé, confesser ses péchés au pape ou à ses pénitenciers (ou bien à l'évêque ou aux pénitenciers de celui-ci), elle répondit en ces termes : « Nous disons tous d'un commun accord que tout cela peut et doit se faire, et nous considérons comme erronée l'assertion contraire. » (Boileau, *Histor Paris.*, tom. III, ann. 1252.) On trouve aussi, dans le concile général de Latran, tenu sous Innocent III (cap. v.), ce décret : « L'Eglise romaine, en vertu de l'ordre divin, possède la primauté de la

---

hoc est eos qui sunt undique fideles : » his verbis confutatur Febronius, qui dicit papam in aliena diœcesi jurisdictionem exercere non posse; si enim omnes fideles ubique existentes debent ad Ecclesiam romanam convenire, ergo papa in quacumque diœcesi, et super quoscumque fideles immediatam jurisdictionem habet, ut docent Albertus Magnus (in IV^{m} *Sent.*, dist. 19, a. 10), S. Thomas (*opusc. contra impugn. relig.*, cap. 4), S. Bonaventura (in IV^{m} *Sent.*, *dist.* 29, a. 3), et alii communiter ; ac maxime id declaravit Universitas parisiensis usque ab anno 1252, in quo consulta, an parocho invito parochianus ejus valeat peccata sua papæ confiteri, seu pœnitentiariis ejus (vel suo episcopo, aut pœnitentiariis ipsius), atque ab eisdem pœnitentiam recipere, sic respondit : « Dicimus in hoc unanimiter consentientes, prædicta licite posse fieri et debere. Si qui autem dicant contrarium, quantum in nobis est, reprobamus, erroneum reputantes. » Ita legitur apud Buleum (*Hist. Paris.*, t. III, an. 1252). Item in concilio generali Lateranensi, sub Innocentio III (in cap. v.), habetur : « Romana Ecclesia, disponente Domino, super omnes alias ordinariæ potestatis obtinet princi-

juridiction ordinaire sur toutes les autres églises, comme étant la mère et la maîtresse de tous les fidèles du Christ. »

III. Avant de passer à d'autres autorités, relevons un mot de Febronius, qui, voyant que les sentiments des Pères sont entièrement contraires à son opinion, traite tout cela d'expressions figurées et emphatiques qui ne sauraient changer la nature des choses. Puis il ajoute que les titres et les dignités attribués de tout temps à l'Eglise romaine et à son pontife, comme de mère et maîtresse des Eglises, de chef de l'Eglise, de vicaire du Christ, ont été cause de l'extension que les Pères ont donnée à la puissance pontificale ; telle étant la faiblesse (notez ce mot, de la condition humaine, qui ne sait jamais se contenir dans de justes bornes : ce qui fait que de certaines expressions, employées parfois d'une manière vague, et sans rapport ni allusion à certains droits déterminés qu'on a prétendu plus tard être attachés à la primauté, on s'est fait autant d'arguments pour affirmer ces droits prétendus. » (Cap. III, § 8.) Ainsi, d'après Febronius,

---

patum, utpote mater universorum Christi fidelium, et magistra. »

III. Progrediamur ad aliorum Patrum auctoritates. Sed antequam eas exponamus, advertendum, quod Febronius videns Patrum sententias opinioni suæ prorsus adversari, ipse (cap. III, § 8) vocat eas « figuratas, aut ampullatas elocutiones ; » en ejus verba : « Quæ hinc inde occurrunt figuratæ aut ampullatæ Patrum elocutiones, substantiam rei non mutant. » Deinde sic scribit : « Tituli et dignitates romanæ Ecclesiæ, sive pontifici attributæ, nempe matris et magistræ Ecclesiarum, capitis Ecclesiæ, vicarii Christi, causa fuerunt, ut Patres extenderent pontificiam potestatem ; id ita ferente (*nota ejus verba*) humanæ conditionis infirmitate, quæ ægre intra legitimos fines sese continet ; scilicet a proprio et stricto sensu verborum, nonnunquam generalius, et sine consideratione, aut respectu ad determinata quædam jura, quæ primatui adhærere serius prætensa sunt, prolatorum, argumenta desumuntur pro eorumdem putativorum jurium assertione. » Ergo juxta Febronium Patrum sen-

les doctrines des Pères ne sont que le fruit de la faiblesse humaine? Ainsi, ce qu'ils ont dit parfois leur a échappé sans réflexion? S'il en était ainsi, ce serait en vain que nous opposerions aux hérétiques l'autorité des saints Pères; ils n'auraient qu'à dire avec Febronius que, payant le tribut à l'humaine faiblesse, les Pères n'ont pas su se contenir en de justes bornes, et que plus d'une fois ils ont parlé sans réflexion.

IV. Febronius, poursuivant sa tâche ingrate, rappelle ce que les Grecs ont objecté aux Romains dans le concile de Florence, qu'on ne devait pas tirer à conséquence des paroles dites par manière de compliment. Ce n'est donc que par manière de compliment, pour aduler le pape, que les Pères ont dit tant de choses, de sorte qu'il ne faudra plus faire aucun cas de leurs paroles? Febronius ne manque pas de conclure (in § citat., n. 7) que ce sont probablement ces expressions des Pères qui ont donné lieu de supposer dans le pape une autorité qu'il n'avait pas. Voilà le cas que fait de l'autorité des Pères leur nouveau censeur. Mais il se trompe, car les saints Pères n'ont

---

tentiæ *ab infirmitate humanæ conditionis* ortum habuerunt? Ergo dicta Patrum nonnunquam *sine consideratione* prolata sunt? Si hoc esset, frustra dehinc SS. Patrum auctoritates adversus hæreticos opponi possent, nam ipsi cum Febronio responderent, Patres *ex infirmitate humanæ conditionis* intra legitimos fines non se continuisse, *et sine consideratione* verb nonnunquam protulisse.

IV. Prosequitur ibi Febronius, adducitque id quod Græci in Florentino concilio Romanis objecerunt: « Quæ honoris causa dicta sunt, in consequentiam trahi non debere. » Ergo Patres tantum honoris causa, id est ad papam adulandum, plura de ipsius auctoritate dixerunt: ideoque de eorum sententiis nulla aut parva ratio habenda erit? Proinde (num. VII, in cit. § 8), concludit quod hujusmodi Patrum sententiæ probabiliter ansam præbuerunt supponendi in papa auctoritatem, quam non obtinet. En æstimatio, quam novus Patrum censor Febronius de ipsorum auctoritatibus habet. Sed errat; nam SS. Patres non

point écrit figurément ni emphatiquement, mais dans un esprit de vérité. « La doctrine des Pères, a dit Melchior Canus (*de loc. theol.*, lib. VII, cap. v.), et la tradition de l'Eglise sont deux choses inséparables l'une de l'autre. » Febronius lui-même n'a-t-il pas (cap. I, § 1, sub initio) loué ces paroles de Vincent de Lérins (*in Common.* I, cap. 2) : » Après les prophètes, les apôtres, les évangélistes, nous avons reçu aussi les saints docteurs, pour nous attacher à leurs enseignements catholiques, c'est-à-dire universels, comme à la règle que l'Eglise nous impose. » Febronius ne cite-t-il pas encore ces paroles d'Innocent III (*de presbyt. non baptiz.*, cap. 2) : « Laissant de côté les arguties des docteurs, tenez-vous-en aux enseignements des Pères. » N'a-t-il pas de même fait valoir les paroles du concile de Sens (in IV. *decr. fidei.*) : « L'Esprit Saint nous enseigne toutes choses par l'organe des Pères et des conciles, sans la direction desquels prétendre avoir le sens des saintes Ecritures, c'est ne pas savoir ce qu'on dit. » Comment se peut-il qu'après avoir transcrit de tels passages, Febronius ait pu dire ailleurs que le langage des

---

figurate aut ampullose, sed in spiritu veritatis locuti sunt. Scripsit Melchior Canus (*de loc. theol.*, lib. VII, cap. III) : « Nullo modo SS. Patrum doctrina, et traditio Ecclesiæ, divelli et separari possunt. » Ipsemet autem Febronius (cap. I, § 1, sub initio) audat verba Vincentii Lirinensis (in *Commonit.* I, cap. 2), qui scripsit : « Post prophetas, apostolos et evangelistas, sanctos quoque doctores accepimus, quo eorum catholicam, hoc est universalem intelligentiam, tanquam Ecclesiæ regulam præscriptam, sequeremur. » Idem Febronius ibidem refert verba Innocentii III (quæ habentur in cap. II, *de presbyt. non baptiz.*) : « Sopitis quæstionibus doctorum, Patrum sententias teneas. » Addit insuper verba concilii Senonensis (in IV° *decr. fidei*), ubi dictum fuit : « Internuntiis Patrum et conciliorum organis Spiritus sanctus docet nos omnia ; sine quorum auspiciis, qui csripturæ sacræ sensum habere se jactitant, non intelligunt quæ loquuntur. » Post hæc ab ipsomet relata, quomodo Febronius potuit alibi scribere, elocutiones Patrum circa pontificis aucto-

Pères, relativement à l'autorité pontificale, est figuré, emphatique, produit de la faiblesse humaine, proféré sans réflexion et seulement par compliment?

V. Mais continuons d'exposer ce langage emphatique et figuré des Pères. « Brebis du troupeau, je demande appui à mon pasteur, » dit saint Jérôme (in epist. XIV, al. 57, *ad Damas.*). « Je ne connais point Vital, je répudie Mélèce, j'ignore ce qu'est Paulin. Attaché principalement à Jésus-Christ seul, je me tiens dans la communion de votre béatitude, c'est-à-dire de la chaire de Pierre. Sur cette pierre, je le sais, a été bâtie l'Eglise. Quiconque mange l'agneau hors de cette maison, est un profane. Quiconque ne se trouvera pas dans l'arche de Noé pendant le déluge, périra dans les eaux. Quiconque n'amasse pas avec vous, dissipe ; c'est-à-dire, quiconque n'est pas à Jésus-Christ, appartient à l'Antechrist. » Toutes ces expressions sont autant de témoignages de l'infaillibilité et de la suprême autorité du pontife. Eh ! qu'en dit Febronius ? Il dit (*loco citat.*, n. 2) que les termes de Jérôme sont boursoufflés, et que dans la grande

---

ritatem esse « figuratas » aut « ampullosas, ex infirmitate humanæ conditionis, et sine consideratione, honoris tantum causa prolatas ? »

V Sed pergamus exponere has « figuratas » aut « ampullosas » Patrum elocutiones. S. Hieronymus (in epist. XIV. al. 57. *ad Damasum*) sic scripsit : « A pastore præsidium ovis flagito... non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum. Ego nullum primum, nisi Christum, sequens, beatitudini tuæ, id est cathedræ Petri, communione consocior. Super illam petram ædificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum Agnum comederit, profanus est. Si quis in arca Noe non fuerit, peribit, regnante diluvio. Quicumque tecum non colligit, spargit : hoc est qui Christi non est, Antichristi est. » Omnia verba hæc infallibilitatem, et superioritatem supremam pontificis ostendunt. At quid de his dicit Febronius ? Dicit (loco cit. n.2.) quod verba præfata Hieronymi sunt « turgida », quodque in illa magna contentione quæ tunc aderat inter episcopos circa

contestation qui existait alors entre les évêques sur les hypostases de Dieu, le saint docteur crut qu'il était plus sûr de s'en rapporter au pape, quoique son jugement ne fût pas inattaquable. Que Febronius garde pour lui son opinion ; pour moi, il me paraît évident que, par ces paroles, Jérôme a clairement fait entendre qu'il regardait comme infaillible le jugement du pape. Mais est-il vrai, comme l'avance Febronius, que saint Jérôme n'ait voulu s'en rapporter au jugement de Damase, qu'autant qu'il savait, ainsi qu'il l'a dit dans une autre épître, que l'opinion du pape se trouvait conforme à celle de tout l'Occident? Je réponds que si cela était vrai, il aurait suffi à Jérôme d'écrire à Damase qu'il s'associait à son opinion. Mais aurait-il ajouté ces mots, que Febronius appelle boursoufflés : « Je me tiens dans la communion de votre béatitude ? » Aurait-il ajouté : « C'est sur cette pierre qu'a été bâtie l'Eglise ? » Aurait-il ajouté : « Quiconque mange l'agneau hors de cette maison, est un profane ? » Aurait-il ajouté : « Quiconque se trouvera hors de l'arche de Noé, périra dans les eaux du déluge ? » Aurait-il ajouté : « Quiconque n'amasse pas avec vous, dissipe? » Cette accumulation d'expressions

---

Dei hypostases. S. doctor tutius esse judicavit consulere papam, licet ejus judicium non esset ineluctabile. Ita Febronius ; sed mihi videntur verba S. Hieronymi evidenter denotare quod judicium pontificis ipse ineluctabile existimabat, Sed ait Febronius S. Hieronymum in tantum judicio Damasi se remisisse, in quantum sciebat (ut in alia epistola expressit) totum Occidentem sentire idem quod pontifex sentiebat. Si hoc esset, respondeo, satis erat Hieronymo scribere ad Damasum, se communione ei consociari ; sed S. doctor præfata « turgida verba » scripsit : « Ego nullum primum, nisi Christum sequens, beatitudini tuæ communione consocior. » Addidit : « Super illam petram Ecclesiam ædificatam scio. » Addidit : « Quicumque extra hanc domum Agnum comederit, profanus est. » Addidit : « Si quis in arca Noe non fuerit, peribit, regnante diluvio » Addidit : « Quicumque tecum non colligit, spargit ; hoc est, qui Christi non est, Antichristi est. » Verba hæc non solum significant

ne signifie pas seulement que Jérôme adhérait sur la question dont il s'agissait au jugement du pape, mais qu'il était pleinement convaincu que les décisions du pontife en matière de foi ne pouvaient être sujettes à l'erreur. Ajoutons ici un autre passage bien concluant du même docteur (*in Dial. contra Luciferian.*, n. 9), où il déclare que le salut de l'Eglise était attaché à la dignité du souverain pontife, puisque, si l'on ne lui attribuait un pouvoir hors ligne et élevé au-dessus de tous, il y aurait entre tous dans l'Eglise autant de schismes que de prêtres.

VI. Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons rapporté plus haut de saint Cyprien ; nous nous contenterons de rappeler trois expressions que Febronius peut aussi appeler boursouflées. Voici la première : « Celui qui déserte la chaire de Pierre n'est plus dans l'Eglise. » (*De unit. Eccle.*) Voici la seconde : « Il n'y a qu'un Dieu, qu'un Christ, qu'une Eglise et qu'une chaire fondée sur Pierre par la parole du Seigneur. On ne saurait dresser un autre autel, ou créer un autre sacerdoce.

S. Hieronymum judicio pontificis in ea quæstione voluisse adhærere, sed etiam ipsi persuasum, exploratumque esse, quod quæcumque sententia pontificis in materia fidei nullo modo errori poterat esse obnoxia. Adde huic aliam gravissimam sententiam S. Hieronymi (in *Dial. contra Luciferian.* n. 9), ubi dicit quod si pontifici non daretur super Ecclesiam potestas « eminens, » salus non esset in Ecclesia, quia alioquin schismatum multiplicitas vitari non posset ; en ejus verba : « Ecclesiæ salus in summi sacerdotis dignitate pendet, cui si non exsors quædam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in Ecclesiis efficientur schismata, quot sacerdotes. »

VI. Auctoritates S. Cypriani superius jam allatas hic repetere non oportet ; satis est de eis tantum tres memorare, in quibus S. Cyprianus juxta Febronium etiam « turgide » loquitur. Prima est : « Qui Petri cathedram deserit, in Ecclesia non est. » (*De unit. Eccl.*) Altera : « Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia, et cathedra una, super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui, aut novum sacerdotium fieri, præter unum altare, et

Quiconque amasse ailleurs, dissipe. » (Lib. I, ep. VIII, *ad Pleb.*) Y a-t-il donc boursoufflure ou emphase à dire que c'est *spargere*, jeter, perdre son gain, c'est-à-dire son temps et sa peine, que de vouloir recueillir hors de la chaire de Pierre, fondée par la voix du Seigneur ? Voici le dernier passage : « Les hérésies ne viennent point, d'ailleurs, que de ce qu'on oublie qu'il ne doit y avoir dans l'Eglise qu'un (souverain) prêtre qui tienne la place de Jésus-Christ. » (Lib. I, epist. III, *ad Cornelium.*)

VII. Passons aux autres Pères. Saint Athanase a écrit, que « l'Eglise romaine conserve toujours la vraie doctrine sur Dieu. » (Epist. (*a*) *ad Felic. pap.*) Dans la même épître, parlant au pape de son infaillibilité, il lui dit : « Vous êtes le destructeur des hérésies et des erreurs, le coryphée et le docteur, et le chef de l'orthodoxie et de la vraie foi. » Pesez ces mots : « Destructeur des hérésies, chef de l'orthodoxie et de la vraie foi. » Le saint docteur ajoute : « Jésus-Christ vous a placé au sommet de la citadelle, et vous a fait le commandement de prendre soin de toutes les Eglises. »

---

unum sacerdotium non potest. Quisquis alibi collegerit, spargit.» (Lib. I, epist. VIII, *ad Pleb.*) En S. Cyprianus quomodo « turgide » loquitur, dum scribit quod « spargit, » qui colligit extra cathedram Petri, « Domini voce fundatam. » Tertia est illa : « Neque aliunde hæreses obortæ sunt, quam inde quod non unus sacerdos in Ecclesia judex vice Christi cogitatur.» (Lib. I, epist. III, *ad Cornelium*).

VII. Transeamus ad alios Patres. S. Athanasius scripsit, « Romanam Ecclesiam semper conservare veram de Deo sententiam. » (Epist. (*a*)*ad Felic. pap.*). In eadem epistola, alloquens papam de ipsius infallibilitate, dixit : « Tu profanarum hæresium atque impetitorum, omniumque infestantium depositor, princeps et doctor, caputque orthodoxæ doctrinæ et immaculatæ fidei existis. » Perpende verba : « hæresum depositor, caput orthodoxæ doctrinæ et immaculatæ fidei. » Et addidit ibidem : « Ob id vos apostolicos, videlicet, præsules in summitatis, arce constituit, omniumque Ecclesiarum curam habere præcepit. »

a). Labbe (*Conc.* tom. II, col. 844), après Baronius, regarde cette lettre comme supposée. (*Note de l'éditeur.*)

VIII. Saint Grégoire de Nazianze (*in carm. de vitâ suâ*) a écrit : « L'ancienne Rome a de tout temps possédé la vraie foi, et la conserve toujours (notez bien ce mot) dans son intégrité, comme il convient à la ville qui commande à tout l'univers.» Saint Optat de Milève, écrivant contre les donatistes, dit que tout débat se trouve clos, du moment où le pape a rendu sa sentence. Le même saint dit (*contra Parmenian.*) « qu'on doit regarder comme schismatique celui qui prétend élever sa chaire contre la chaire privilégiée du pontife romain. » Il n'y a donc pas d'autre doctrine à suivre que celle qui part de la chaire du pontife romain. Saint Cyrille (*in lib. Thesaur.*) s'exprime ainsi : « Tous, en vertu de l'ordre divin, inclinent la tête devant Pierre, et les puissants du siècle lui obéissent comme à Jésus-Christ même.» (Apud S. Thom., *Opusc. contra Græcos.*) Le même Cyrille a écrit (dans son livre *Thesaur.*, tom. II) que de même que le Père éternel a remis toute puissance à son fils, et à nul autre, de même Jésus-Christ

---

VIII. S. Gregorius Nazianzenus (in carm. *de vita sua*) scripsit : «Vetus Roma ab antiquis temporibus habet rectam fidem, et semper» (nota) « eam retinet, sicut decet urbem, quæ toti orbi præsidet, semper integram fidem habere.» S. Optatus Milevitanus, scribens contra Donatistas, post judicium a Melchiade papa latum, dixit nullum remanere dubium : « Judicium Melchiadis papæ sententia clausum est. » Idem sanctus (*contra Parmenian.*) scripsit haberi tanquam schismaticum, qui diversam doctrinam tenet, quam Ecclesia romana docet : « Ut jam schismaticus esset, qui contra singularem cathedram » (romani pontificis) « alteram collocaret.» Ergo extra cathedram romani pontificis altera non datur. S. Cyrillus (in lib. *Thesaur.*) scripsit : « Petro omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi, tanquam ipsi Domino Jesu obediunt. » (Apud, S. Thom., opusc. *contra Græcos*). Idem S. Cyrillus dixit, quod sicut Pater æternus suo Filio omnimodam potestatem, et nulli alteri tradidit ; ita Christus supremum Ecclesiæ regimen nulli alteri quam Petro, et ejus successoribus dedit : « Sicut Christo a Patre omnis potestas, et nulli alteri, data est ; sic Petro ejusque successoribus suprema Ecclesiæ cura,

n'a remis qu'à Pierre et à ses successeurs, et non à quelque autre que ce soit, le gouvernement suprême de l'Eglise. Notez ces derniers mots, qui expriment on ne peut plus clairement la supériorité du pontife romain sur toute l'Eglise, tant assemblée que dispersée.

IX. A son tour, saint Augustin a écrit: « La primauté de la chaire apostolique a toujours résidé dans l'Eglise romaine. » (Ep. 63.) Le même saint docteur explique ailleurs que cette suprématie de l'Eglise romaine renferme l'infaillibilité ; car en parlant (*in psalm. contra part. Donat.*) du successeur de saint Pierre, quel qu'il soit, il le désigne comme *cette pierre* contre aquelle l'erreur en matière de foi ne prévaudra jamais. Le même saint docteur a ailleurs dit encore dans une de ses lettres (*a*) au sujet du baptême des enfants, que « les réponses du siége apostolique (de Rome) sont une preuve de la foi catholique tellement certaine et évidente, que tout doute après cela est

---

nullique alteri est commissa. » (*Lib. Thesaur.*, tom. II). Adverte verba, « suprema Ecclesiæ cura, nullique alteri est commissa ; » nimis luculenter S. Cyrillus expressit hic superioritatem pontificis romani super Ecclesiam tam dispersam, quam congregatam.

IX. Præterea S. Augustinus scripsit: « In romana Ecclesia lemper apostolicæ cathedræ viguit principatus » (ep. 63). Alibi autem explicat idem S. doctor, hunc principatum Ecclesiæ romanæ infallibilitatem continere; ibi enim loquens de quocumque successore S. Petri, ait, hanc esse petram, adversus quam errores fidei prævalere non possunt: « Numerate sacerdotes vel ab ipsa sede Petri, in ordine illo Patrum, quis cui successerit videte; ipsa est petra quam non vincunt superbæ inferorum portæ. » (In psal. *contra part. Donat.*). Idem S. Augustinus alibi (epist. 157) scripsit: « In verbis apostolicæ sedis tam antiqua atque fundata, certa et clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare christianis. » Et ad Julianum sic scripsit: « Quid adhuc

a). Aug. *Epist.* CLVII, al. CXC. (*Note de l'éditeur.*)

interdit aux chrétiens; » et dans ses livres contre Julien : « Qu'est-il besoin d'examiner, après que l'examen a été fait par le siége apostolique (de Rome) ? » (Lib. II. *contra Julian*).

X. Saint Hilaire appelle saint Pierre le premier confesseur de la foi, le fondement de l'Eglise, le portier du royaume céleste, le juge terrestre des choses du ciel (*in Ps.* CXXXI, n. 4). Le vénérable Bède a dit aussi que « saint Pierre a reçu tout particulièrement les clefs du royaume des cieux, avec la primauté de l'autorité judiciaire, afin que tous les fidèles répandus dans l'univers comprennent que quiconque se sépare de l'unité de sa foi ou de sa communion, ne saurait entrer dans le royaume céleste (*Hom. in festo S. Petri, etc.*). » Saint Pierre Chrysologue, archevêque de Ravenne, répondit à Eutychès, qui recourait à lui, en même temps qu'il refusait d'obéir au pape : « Nous vous exhortons à vous conformer en tout à ce que le pape a prescrit, parce que le bienheureux Pierre (notez ceci), qui vit et préside toujours dans son siége, communique la vérité de la foi à quiconque la lui demande. » Il ajoute ensuite : « Car pour ce qui est

---

quæris examen, quod apud apostolicam sedem factum est? » (Lib. II, *contra Julian.*)

X. S. Hilarius scripsit : « Tanta ei religio fuit pro humani generis salute patiendi, ut Petrum primum fidei Dei confessorem Ecclesiæ fundamentum, cœlestis regni janitorem, et in terreno judicio judicem cœli, Satanæ convicio nuncuparet (*in Psal.* CXXXI, n. 4). » Venerabilis Beda scripsit : « Specialiter (Petrus) claves regni cœlorum, et principatum judiciariæ potestatis accepit, ut omnes per orbem credentes intelligant, quia quicumque ab unitate fidei vel societatis illius se segregant, tales non possint januam regni cœlestis ingredi (*Hom. in festo S. Petri, etc.*). » S. Petrus Chrysologus antistes ravenna Eutycheti ad ipsum recurrenti, tempore quo ille renuebat pontifici obtemperare, sic respondit : « In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his quæ a beatissimo papa præscripta sunt, obedienter attendas ; quoniam » (nota) « B. Petrus, qui in propria sede et vivit et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem »

de nous, l'amour de la paix et de la religion nous fait un devoir de ne point instruire les causes qui ont la foi pour objet sans le consentement de l'évêque de Rome. » (Epist. *ad Eutychet.*, p. II, *Conc. Chalcedon.*)

XI. Saint Fulgence enseigne que les décisions du pontife romain sont tellement certaines, que tout le monde chrétien doit adopter sans hésiter tout ce qui vient de lui. Saint Grégoire le Grand dit aussi : « Qui ne sait que la sainte Eglise trouve son appui dans la solidité du prince des apôtres, à qui il a été dit : Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise ? » (Lib. VI, epist. XXXVII.) Ainsi, la solidité de l'Eglise dépend de celle de Pierre. Le même pontife, dans sa lettre aux évêques de la Gaule, leur recommande, pour le cas où quelque controverse s'élèverait parmi eux sur des matières de foi, de lui en donner connaissance, pour qu'il puisse aussitôt la terminer sans réplique par une sentence rendue à propos. (Lib. IV, epist. LII.) Remarquez ces mots : terminer sans réplique. » Saint Anselme, dans son livre *de Incarnat*, c. I, dit

---

Et deinde subdidit : « Nos enim pro studio pacis et fidei, extra consensum romanæ civitatis episcopi, causas fidei audire non possumus (Epist. *ad Eutychem*, p. I, *Conc. Chalcedon.*). »

XI. S. Fulgentius scripsit, esse tam certas pontificis definitiones, ut omnia ab ipso tradita omnis christianus orbis sine hæsitatione amplectitur : « Adeo quæ a pontifice romano decernuntur certa esse, ut quod ille tenet, docetque, totus christianus orbis nihil hæsitans credit. » S. Gregorius Magnus scripsit : « Quis nesciat S. Ecclesiam in apostolorum principis soliditate firmatam, cui dictum est : Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam ? » (Lib. VI, epist. XXXVII.) Quamobrem Ecclesiæ soliditas a soliditate Petri dependet. Idemque pontifex in epistola ad Galliæ episcopos scripsit, quod occurrente quæstione aliqua in materia fidei, sedi apostolicæ retulissent, ut ab ipsa definiri sine dubio potuisset : « Si quam vero contentionem de fidei causa evenire contigerit... ad nostram studeat perducere notionem ; quatenus a nobis valeat congrua sine dubio sententia terminari. » (Lib. IV, epist. LII.) Notentur verba, « sine dubio terminari. » S. Anselmus (Lib. *de*

que Jésus-Christ a confié le gouvernement de son Eglise au pontife romain; après quoi il ajoute: « C'est à lui, plus justement qu'à tout autre, que doivent être déférées les erreurs qui s'élèveraient contre la foi catholique, pour qu'il les corrige par son autorité. » C'est lui, dit saint Bernard, en parlant de saint Pierre, qui est chargé de commander, non à un seul peuple, mais à tous (lib. II, *de Consid.*). » « Personne ne doute, ajoute-t-il, que ce qui est confirmé par l'autorité apostolique doit rester immuable, sans qu'on puisse en mutiler les dispositions par des subtilités (epist. 170). » C'est encore saint Bernard qui a émis cette importante proposition, que l'infaillibilité du pontife se prouve par une tradition constante et perpétuelle. (Epist. 190 *ad Innoc.* II.) Melchior Canus a écrit de même « qu'il est incontestablement de tradition apostolique que les évêques de Rome ont succédé à Pierre dans le droit d'enseigner les vérités de la foi. » (*De locis theol.*, lib. VI, cap. VII.)

Incarnat., cap. I), dicit Christum pontifici romano Ecclesiam suam regendam commisisse; unde subdit : « Ad nullum alium rectius refertur, si quid contra catholicam fidem oritur in Ecclesia, ut ejus auctoritate corrigatur. » S. Bernardus, loquens de S. Petro (lib. II, *de Consider.*), ait : « Qui non uni populo, sed cunctis præesse deberet. » Item (epist. 170) scripsit : « Nulli dubium est, quod ea quæ apostolica firmantur auctoritate, rata semper existunt, nec alicujus possunt deinceps cavillatione mutilari. » Præterea S. Bernardus scripsit magnum illud dictum, nempe quod infallibilitas pontificis ex constantissima et perpetua traditione ostenditur : « Infallibilitas pontificiæ prærogativam constantissima perpetuaque SS. Patrum traditio commonstrat (*a*). » (Epist. 190, *ad Innoc.* II). Idem scripsit Melchior Canus : « Constat autem romanos episcopos Petro in fidei magisterio successisse, ab apostolis esse traditum. » (*De locis theol.*, lib. VI, cap. VII).

(*a*). Nous avons fait voir ailleurs que cette proposition, telle qu'elle est formulée, n'est pas de saint Bernard, mais de quelque commentateur. (*Note de l'éditeur.*)

XII. Enfin saint Thomas, qui a parcouru les ouvrages de tous les Pères, et qui n'affirme comme certaine aucune proposition sur laquelle ils seraient en désaccord, s'exprime en ces termes : « Une fois que l'Eglise universelle se serait prononcée sur une question, celui-là serait hérétique, qui refuserait de se soumettre à sa décision : or, c'est principalement dans le souverain pontife que réside cette autorité. » (Saint Thomas, 2 — 2, q. XI, a. 2, ad 3.) Le même docteur avait déjà dit (qu. I, ar. 10) : « L'unité ne pourrait être gardée dans l'Eglise, si celui qui préside à l'Eglise entière n'avait le droit de trancher les questions qui s'y élèvent en matière de foi. » « Le pape ne peut pas se tromper, dit saint Bonaventure (*De sum. theol.* (*a*), qu. I, art. 3) supposé qu'il ait l'intention de faire un dogme de foi. » « Il n'y a personne dans l'Eglise, dit Duval sur la même matière, qui ne tienne pour certaine cette doctrine, si ce n'est Vigor et Richer, dont l'opinion ne pourrait être vraie, sans qu'à peu près tout le monde chrétien fût honteusement le jouet de l'erreur. » (*De*

XII. Præterea S. Thomas, qui omnium Patrum opera evolvit, nullamque propositionem ut certam asseruit, in qua SS. Patres concordes non fuerint, sic scribit : « Postquam essent aliqua Ecclesiæ auctoritate determinata, hæreticus esset si quis repugnaret, quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo pontifice. » (S. Th. 2 — 2, q. XI, a. 2, ad 3). Atque prius S. doctor jam dixerat (qu. I., art. 10) « quod in Ecclesia unitas fidei esse non posset, nisi quæstio fidei exorta determinaretur per eum » (scilic. per papam) « qui toti Ecclesiæ præest. » Idem scripsit S. Bonaventura : « Papa non potest errare, supposito quod intendat facere dogma de fide, » etc. (*De sum. theolog.*, qu. I, a. 3). Hinc scripsit Duvallius, loquens de nostra sententia : « Nemo nunc est in Ecclesia, qui ita pro certo non sentiat, præter Vigorium et Richerium ; quorum si vera esset sententia, totus fere orbis christianus, qui contrarium sentit, in fide turpiter erraret. » (*De*

(*a*). Nous avons déjà vu que ces paroles ne sont pas de saint Bonaventure, mais d'un franciscain des dernières années du seizième siècle, auteur de la *Summa theologica Sancti Bonav.* (*Note de l'éditeur.*)

super. pont., part. IV, qu. 7). Observons ici en passant que Richer rétracta plus tard cette opinion. Le Père François Suarez, écrivant contre ceux qui rejettent l'infaillibilité du pape, dit que leur opinion « est non-seulement excessivement téméraire, mais même erronée; car les écrivains catholiques sont tellement d'accord sur cette vérité, qu'il n'est nullement permis de la révoquer en doute. » (*Tract. de fide*, disp. XX., sect. III, n. 22). Le Père Bannez, dominicain, a dit la même chose, et le cardinal Bellarmin ajoute que l'opinion opposée « paraît tout à fait erronée et tout proche de l'hérésie (lib. IV, *de pontif.*, cap. II).» Le même Bellarmin rapporte que Jean Calixte, luthérien, a dit quelque part, « qu'on ne saurait nier que, si Jésus-Christ a établi le Pontife romain à la tête de l'Eglise universelle, ç'ait été pour que les controverses touchant la foi puissent être décidées et terminées par des sentences non sujettes à erreur, et auxquelles les fidèles soient obligés de se soumettre d'esprit et de cœur. » Ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est ce qu'a écrit Jean Gerson sur l'infaillibilité et le pouvoir suprême du pape, avant qu'il se

---

super. pont., part. IV, qu. 7). Hicque transeunter advertatur, Richerium postea suam illam opinionem expresse revocasse in vita et in morte. P Franciscus Suarez, scribens adversus impugnantes pontificis infallibilitatem, ait quod eorum opinio « non solum est nimis temeraria, sed etiam erronea; nam tam est catholicorum scriptorum concors in hac veritate sententia, ut eam in dubium revocare nullo modo liceat. » (*Tract. de fide.*, Disp. XX, sect. III, num. 22). Idem scripsit P Bannez dominicanus; et cardinalis Bellarminus scripsit, quod opposita sententia « videtur erronea omnino, et hæresi proxima.» (L. IV, *de pontif.*, cap. II.) Refertque idem Bellarminus, Joannem Calixtum lutheranum sic scripsisse: « Negari non posse, si Christus suo loco romanum pontificem universæ per orbem Ecclesiæ præfecit, ideo præfecisse, ut controversias fidei sententia falli nescia decideret ac terminaret, cui mentes fidelium adhærere oporteat. » Sed quod mirabilius est, en quod scripsit Joannes Gerson, de infallibilitate et suprema potestate papæ, antequam sedi romanæ infestus

fût fait l'adversaire du siége de Rome. « L'Eglise, avait-il dit, serait divisée, si l'unité n'y était sauvegardée par la décision d'un seul : or, celui qui possède cette prérogative, c'est Pierre et son successeur (lib. *de Potest. reg. et pap.* cap. 3). » Ajoutons à tous ces témoignages celui d'Augustin Triomphe, docteur de l'académie de Paris, qui a écrit que c'est une hérésie de ne point adhérer à la décision que le pontife aurait rendue sur quelque matière de foi. (*De pot. eccl.*, quæst. x, art. 3).

XIII. Les autorités des saints Pères que nous avons rapportées plus haut montrent clairement que le pape est infaillible et supérieur aux conciles ; mais, comme nous l'avons déjà dit, toutes ces autorités ne sont rien pour Febronius, qui ne veut y voir que des termes figurés ou ampoulés. Je voudrais savoir quelles autorités, quelles preuves il faudrait à Febronius pour le persuader. Les passages des Ecritures que nous avons fait valoir ne prouvent rien à ses yeux, car il les interprète à sa guise, et de cette manière les réduit à rien. Ainsi, nous avons vu, à propos de ce texte de l'Evangile de saint Matthieu, *Tu es Petrus, et super hanc petram*, etc., que, suivant l'interprétation générale

---

esse inciperet : « Divideretur Ecclesia, nisi per unius sententiam unitas servaretur ; hic autem principatum ejusmodi habens est Petrus, successorque ejus. » (Lib. *de potest. reg. et pap.*, cap. III). Adde Augustinum Triumphum, doctorem academiæ parisiensis, qui scripsit hæresim esse pontifici aliquid de fide decernenti non adhærere. (*De pot. eccl.*, quæst. x, art. 3).

XIII. Auctoritates autem superius relatæ SS. Patrum patenter ostendunt, pontificem infallibilem, et conciliis superiorem esse. Sed, ut notavimus, illæ respectu ad Febronium nihil valent, quia sunt (*ut ait*) « elocutiones figuratæ aut ampullatæ. » Scire vellem, quasnam auctoritates aut probationes afferre deberemus ad Febronium suadendum. Textus scripturarum a nobis supra adducti, quoad eum non probant, nam pro libito ipse eas interpretatur, et sic nihili facit. In Evangelio S. Matthæi dicitur « Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam. » Vidimus quod SS. Patres communiter pro « petra »

des Pères, on doit entendre par *Petra* Pierre ou Cephas ; mais cette interprétation ne plaît pas à Febronius, et par conséquent ce texte ne prouve rien. Dans l'Evangile de saint Jean, Jésus dit à Pierre : *Pasce oves meas*, et par ces mots les Pères entendent que Jésus-Christ a commis à Pierre le soin de son troupeau ; cela ne prouve encore rien pour lui, et il rejette même tous les autres passages de l'Ecriture que nous avons cités. Il ne tient pas plus de compte des déclarations des conciles, parce que ces conciles, dit-il, n'ont été tenus que dans des siècles d'ignorance, auxquels étaient cachées les grandes vérités qu'il a découvertes depuis. Il fait encore moins de cas des sentences des Pères, qui n'ont parlé que figurément et avec beaucoup d'emphase, c'est-à-dire en usant d'hyperboles et d'exagérations. Mais si les Ecritures ne prouvent rien en notre faveur, parce qu'il en est ainsi aux yeux de Febronius ; si l'interprétation qu'en font les Pères, et qui nous est favorable, ne prouve pas davantage ; si les décisions des conciles ne prouvent rien non plus, parce que l'ignorance leur a dicté leurs décrets, et qu'ils ont été assemblés dans des temps d'ignorance ; si la doctrine même commune des

---

intelligunt Petrum, seu Cephas ; sed quia hæc interpretatio Febronio non arridet, ideo hic textus nihil ipsi probat. In Evangelio S. Joannis a Christo dicitur Petro : « Pasce oves meas : » quibus verbis communiter Patres aiunt Petro principalem ovilis Christi curam fuisse commissam ; sed nihil etiam respectu ad Febronium id probat ; et sic pariter alias relatas scripturas ipse despicit. Nec etiam quoad ipsum valent dicta conciliorum, quæ supra retulimus, eo quod (*ut ipse ait*) hæc concilia locuta sunt in seculis obscuris, seculis ignorantiæ, in quibus latebant veritates quæ postmodum a Febronio detectæ fuerunt. Denique sententias SS. Patrum nec etiam ipse magni facit, quoniam Patres locuti sunt « figurate aut ampullose, » nempe per hyperbolas et exaggerationes. Scripturæ itaque non valent pro nostra sententia, quia non probant Febronio ; nec officit ei, quod Patres pro nobis communiter eas interpretantur. Concilia nec etiam valent, quia locuta sunt ex ignorantia, in seculis tene-

Pères, qui, comme nous avons vu plus haut que l'atteste saint Bernard (*a*), forme une tradition constante et perpétuelle en faveur du dogme de l'infaillibilité du pape et conséquemment de sa supériorité sur les conciles, ne prouve pas davantage à cause de leur style figuré ou boursoufflé, je demanderai à Febronius quels autres documents nous pourrons trouver pour parvenir à connaître la vérité sur ce point. Mais personne ne nous blâmera, si, au lieu de nous en rapporter à notre adversaire, nous nous en tenons plutôt aux oracles rendus par des conciles œcuméniques, sous la dictée non de l'ignorance, mais de l'Esprit-Saint qui les assistait, et à la doctrine des Pères dont le langage n'est ni figuré ni hyperbolique, mais inspiré uniquement par l'Esprit de sagesse et de vérité.

---

brosis. Sententiæ SS. Patrum, per quos (ut testatur S. Bernardus supra laudatus) « constantissima et perpetua traditio » habetur de infallibilitate pontificis romani, et consequenter de ejus suprema potestate supra concilia nec etiam valent, eo quod sunt « elocutiones figuratæ aut ampullatæ. » Peto a Febronio quænam alia momenta invenire poterimus, ut veritatem assequamur? Sed nemo nos inficiet, si non ejus dicta, sed potius sectari eligimus oracula conciliorum œcumenicorum, quæ non quippe ex ignorantia, sed ex assistentia Spiritus Sancti locuta sunt; et sententias SS. Patrum, qui non « figurate aut per exaggerationes, » sed spiritu veritatis ducti sua dicta protulerunt.

a). Nous avons vu encore une fois que ce n'est pas saint Bernard qui a dit cela, mais quelqu'un de ses éditeurs ou commentateurs

(*Note de l'éditeur.*)

CHAPITRE VI

L'autorité suprême du pontife romain, prouvée par la raison.

I. Saint Thomas nous enseigne (lib. IV, *contra Gentes*, c. LXXVI) que le gouvernement monarchique est le plus parfait de tous, parce que, dit-il, la paix et l'union des sujets est la fin de tout gouvernement, et que cette fin est atteinte beaucoup mieux par un seul que par le concours de plusieurs. » Platon avait dit de même : « L'autorité d'un seul, quand elle est appuyée de bonnes lois, est encore la meilleure de toutes les lois. Vient ensuite, comme tenant le milieu à notre avis, la forme de gouvernement où commandent plusieurs, mais en petit nombre ; quant au régime sous lequel commande la multitude, c'est le plus faible et le moins parfait de tous. » (Plat., *Pol.*) De même Aristote, après avoir décrit les trois formes du gouvernement, décide que « la meilleure des trois est la royauté (lib. VIII, *Ethic.*, cap. x). Plutarque est du même avis : « Si l'option était donnée à un peuple, disait-il, il ne devrait choisir aucune autre forme de gouvernement que la monarchique (*opusc. de Monarch.*). »

CAPITULUM SEXTUM

Probatur ratione, pontificis romani potestatem in Ecclesia esse supremam.

I. Docet S. Thomas (lib. IV, *contra Gentes*, c. LXXVI), regimen monarchicum esse omnibus aliis perfectius : « Optimum regimen multitudinis est, ut regatur per unum ; pax enim et unitas subditorum finis est regiminis ; unitatis autem congruentior causa est unus, quam multi. » Idem olim scripsit Plato : « Unius dominatio bonis instructa legibus, lex illarum omnium optima est. Gubernationem vero eam, in qua non multi imperant, mediam censere debemus ; ceterum multorum administrationem omnibus in rebus debilem atque infirmam (Plat. *Polit.*). » Aristoteles pariter, postquam tres gubernii formas adduxerat, scribit : « Harum optima regnum » (Lib. VIII, *Ethic.*, cap x). » Idem dixit Plutarchus : « Si optio eligendi concessa fuerit, non aliud deligat quam unius potestatem (*Opusc. de*

Eurypide, Isocrate, Stobée et les autres philosophes gentils, se sont tous exprimés de la même manière. Saint Thomas, parlant plus particulièrement des choses de la foi, dit que, « comme des difficultés peuvent s'élever de fois à autre en matière de foi, la diversité de sentiments causerait des divisions dans l'Eglise, si l'unité n'y était maintenue par l'autorité attribuée à un seul (*loc. c. contra gentes*).» En conséquence de quoi le docteur angélique veut que le gouvernement de l'Eglise soit tout monarchique. Saint Cyprien nous enseigne la même chose (*de vanitate idol.*, col. 450.) « Tout est gouverné, dit-il, par un seul maître... Nous trouvons jusque parmi les brutes des exemples de cette unité de gouvernement; les abeilles n'ont qu'un roi, les grues n'ont qu'un chef, et il en est de même pour les troupeaux. » Saint Jean Chrysostome .tient le même langage (hom. XXXVI, *in ep. ad Heb.*, n. 1). Il dit que l'anarchie, c'est-à-dire le gouvernement qui manque de chef, est une cause de désordre. Puis il montre de la manière suivante la nécessité d'avoir un seul gouvernant : « Si vous ôtez à un navire son pilote, vous serez cause de son naufrage ; si à un troupeau son berger, vous occasionnerez sa

---

monarch.) » Et ita etiam Eurypides, Isocrates, Stobæus et alii philosophi gentiles locuti sunt. Disserens autem S. Thomas particulariter de rebus fidei, dicit : « Circa ea quæ fidei sunt contingit quæstiones moveri ; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur (*Vide loco cit. contra gentes*). » Hinc angelicus doctor statum Ecclesiæ omnino monarchicum existere fundat. Idque prius docuit S. Cyprianus (*de vanit idol.*, col. 450) : « Unus omnium dominus... ad divinum imperium etiam de terris mutuemur exemplum ; rex unus apibus, dux unus in gruibus, et in armentis rector unus. » Idem scripsit S. Joan. Chrysostomus (Hom. XXXIV, *in ep. ad Heb.*, n. 1), ubi loquens prius de anarchia, id est de carentia principatus, dicit eam esse « argument tum confusionis. » Deinde necessitatem unius rectoris sic describit : « Si a navigio (ait) ademeris gubernatorem, navem demerges : si a grege pastorem, omnia evertisti. » Ratio autem

dispersion. » La raison pour laquelle le gouvernement monarchique est préféré aux autres, c'est que la monarchie, qui ne dépend que d'un seul, se divise ou se dissout plus difficilement que le gouvernement aristocratique, qui dépend de plusieurs. Un corps, en effet, qui est un, résiste mieux à la division qu'une multitude d'individus, quand même ils s'accorderaient pour rester unis. Et en vérité tous les symboles qui dans l'Ecriture indiquent l'Eglise, comme de royaume, de vaisseau, d'arche, de bercail, de maison, d'armée, démontrent la nécessité d'un seul qui préside. L'histoire nous apprend que le gouvernement monarchique a toujours été le meilleur de tous ; que le régime aristocratique au contraire a souvent été cause de dissensions, et quelquefois une occasien de ruine pour les empires. Le corps mystique de l'Eglise ne pourrait jamais être un seul et même corps, s'il n'avait un chef visible pour le gouverner tout entier Dans l'ancienne loi, le Seigneur dicta cet ordre : « Amarias, prêtre et votre pontife, présidera dans les choses qui se rapportent à Dieu ; et Zabadias, fils d'Ismaël, chef de la maison de Juda, présidera dans les affaires qui regardent le roi. » (II. *Paral.*, XIX 11.) S'il ne fallait sous l'ancienne loi qu'un seul pontife pour les

---

cur regimen monarchicum aliis præfertur, est, quia monarchia, quæ ab uno solo pendet, difficilius quam aristocratia dependens a pluribus dividi et destrui potest, difficilius enim simplex unitas dividitur quam multitudo, licet hæc ad unionem conspiret. Et revera omnia symbola quibus in scripturis denotatur Ecclesia, nimirum regni, navis, arcæ, ovilis, domus, aciei ordinatæ, omnia necessitatem unius rectoris significant. Ex historia autem patet regimen monarchicum omnibus aliis fuisse melius ; et aristocraticum sæpe dissensionum, imo aliquando exterminii imperiorum causam extitisse. Corpus quidem Ecclesiæ mysticum nunquam potest esse unum, nisi unum præsit visibile caput, a quo corpus Ecclesiæ regatur. In antiqua lege Dominus sic præcepit : « Amarias autem sacerdos et pontifex vester in his, quæ ad Deum pertinent, præsidebit ; porro Zabadias, filius Ismael, qui est dux in domo Juda, super ea opera erit quæ ad

choses divines, à combien plus forte raison doit-il en être ainsi sous la loi nouvelle, qui est le complément perfectionné de l'ancienne ? Aussi les docteurs, tels que saint Thomas, Gerson, Bellarmin, Duval, Gretser, Sander, Charlas et autres conviennent tous, sans que ni Dupin ni Richer osent dire le contraire, que le gouvernement de l'Eglise est monarchique, avec deux traits de différence cependant qui le distinguent des monarchies temporelles. La première différence, c'est que les évêques, bien que subordonnés au pape, ne sont pourtant pas ses vicaires, mais gouvernent leurs Eglises avec les attributions de la juridiction ordinaire ; la seconde, c'est que ni les évêques ni le pape n'arrivent à leurs dignités par droit héréditaire, comme les rois, mais sont choisis de toutes les classes des fidèles.

II. Nous soutenons donc avec saint Thomas, comme on l'a vu plus haut avec saint Antonin (part. III, tit. XXII, cap. II, § 3), et tant d'autres, que le gouvernement de l'Eglise est monarchique. Qu'il nous suffise de citer Jean Gerson, qui va jusqu'à affirmer que ce serait être hérétique que de nier opiniâtrément la

---

regis officium pertinet (II *Par.*, XIX, 11). » Si ergo in lege antiqua unus sacerdos præesse debuit divinis rebus, quanto magis id locum habere debet in lege nova, quæ antiquæ perfectio et complementum est? Hinc communiter doctores, ut S. Thomas, Gerson, Bellarminus, Duvallius, Gretserus, Sanderus, Charlas et alii (nec contradicunt Dupinus et Richerius) docent regimen Ecclesiæ esse monarchicum ; cum duplici tamen discrimine a gubernio monarchico temporali : primum, quia episcopi, licet papæ subjecti, non sunt tamen ejus vicarii, sed ordinaria potestate suas regunt Ecclesias, secundum, quia nec papa, nec episcopi, hæreditaria successione suas dignitates acquirunt, ut reges, sed ex omni classe fidelium eliguntur.

II. Omnino igitur principatum Ecclesiæ monarchicum esse tuemur cum S. Thoma, ut supra, et S. Antonino (par. III, tit. 22, cap II, § 3), et aliis pluribus, inter quos pro omnibus valeat unus Joannes Gerson qui pertingit ad asserendum, hæreticum esse

forme monarchique du gouvernement de l'Eglise. Voici ses paroles : « Le régime papal a été institué surnaturellement et immédiatement par Jésus-Christ, comme revêtu de la primauté monarchique et royale dans la hiérarchie ecclésiastique ; et c'est conformément à cet état unique et suprême, que l'Eglise militante doit être considérée comme un seul corps, avec Jésus-Christ pour chef supérieur. S'élever contre ce régime, ou vouloir y porter atteinte, ou prétendre élever à côté de lui un autre régime ecclésiastique particulier, ce serait, si l'on s'opiniâtrait à le faire, se rendre hérétique, schismatique, impie et sacrilége. Car on tomberait alors dans l'hérésie tant de fois condamnée expressément depuis les premiers temps de l'Eglise naissante jusqu'à nos jours, tant en vertu de la prérogative accordée par Jésus-Christ à saint Pierre au-dessus des autres apôtres, qu'en vertu de la tradition de l'Eglise entière manifestée par ses enseignements sacrés et ses conciles généraux.» (Gers. *Tract. de stat. eccl.*, *cons.* I). Ainsi, suivant Gerson, c'est autant en vertu de l'institution dont Jésus-Christ est l'auteur, que conformément à la tradition de l'Eglise, qu'il faut noter d'hérésie celui qui nierait que le gouvernement papal soit un gouvernement monarchique. Et en effet, saint

---

qui pontificis statum pertinaciter negaret esse monarchicum. En ejus verba : « Status papalis institutus a Christo supernaturaliter et immediate, tanquam primatum habens monarchicum et regalem in Ecclesiastica hierarchia, secundum quem statum unicum et supremum, Ecclesia militans dicitur una sub Christo : quem statum quisquis impugnare, vel diminuere, vel alicui ecclesiastico statui particulari coæquare præsumit, si hoc pertinaciter faciat, hæreticus est, schismaticus, impius atque sacrilegus. Cadit enim in hæresim toties expresse damnatam a principio nascentis Ecclesiæ usque hodie, tam per institutionem Christi de principatu Petri super alios apostolos, quam per traditionem totius Ecclesiæ in sacris eloquiis suis et generalibus conciliis.» (Gerson. *Tract. de stat. eccl.*, *cons.* 1). Inquit igitur Gerson, tam institutione Christi quam traditioneEcclesiæ de hæresi notandum, qui statum papalem negat esse monarchicum ; cum

Pierre a été désigné par Jésus-Christ pour être le fondement de son Eglise et le pasteur de tout son troupeau. On infère de ce fait avec une juste raison qu'il a été investi tant pour lui-même que pour ses successeurs de la puissance suprême. Cette doctrine remarquable de Gerson, si solidement établie, est excellente pour réprimer l'audace de ceux qui voudraient nier la nature monarchique du gouvernement papal.

III. D'ailleurs, ni dans le pape, ni dans aucun monarque temporel, le pouvoir suprême ne donne le droit d'agir arbitrairement; car la puissance qu'ils possèdent, toute suprême qu'elle soit, est, pour ainsi parler, morale, et quoi qu'ils puissent tout faire indépendamment de l'assentiment des autres, ils ne doivent faire cependant que ce qui est conforme à la raison. Outre que tout monarque doit, consciencieusement et ordinairement parlant, se conformer lui-même aux lois de son royaume, sans préjudice du pouvoir qu'il a d'en dispenser. Il convient de plus au souverain de prendre conseil de personnes sages et éclairées; et c'est ce que le pape est dans l'usage de faire, en consultant les cardinaux et autres prélats dans les affaires de grande importance.

---

enim Petrus Ecclesiæ fundamentum, totiusque ovilis pastor a Christo fuerit deputatus, merito infertur, suprema potestas ipsi ejusque successoribus tradita fuisse. Hæc famosa Gersonis sententia, tam valida ratione probata, ad compescendos negantes monarchicum papæ regimen potissimum valet.

III. Tanto magis quod nec papa, nec quivis temporalis monarcha potestatem supremam talem habet, ut quicquid velit ad libidinem agere valeat; habent enim ipsi potestatem supremam, quodammodo moralem, qua possunt independenter quidem ab assensu aliorum facere omnia, sed ea tantum quæ consona videntur rationi. Præterea quivis monarcha, directive et ordinarie loquendo, legibus sui regni conformare se debet, potest tamen in illis semper dispensare. Præterea convenit principi consilium a sapientibus exquirere et sequi; idque præsertim papa ordinarie in usu habet, cardinales aliosque prælatos in negotiis majoris momenti consulendo. Verumtamen falsum

Toutefois c'est un principe faux et pernicieux que cet autre de Gerson, qu'un souverain peut être légitimement jugé par sa nation, attendu, dit-il, que la nation étant le tout, et le souverain une partie seulement de ce tout, c'est dans la nation que réside la suprême autorité : principe, disons-nous, faux et funeste dans ses conséquences, puisqu'il donnerait occasion aux sujets de s'insurger contre le souverain, toutes les fois qu'ils s'imagineraient que celui-ci ferait des lois injustes.

IV. A son tour, Febronius dit que la puissance suprême réside dans l'Eglise ; le pape n'a, selon lui, qu'une sorte de présidence, en vertu de laquelle, comme chef ministériel de l'Eglise, c'est-à-dire au fond son ministre, il peut, dans le cas seulement où le concile ne pourrait être facilement convoqué, promulguer quelques lois générales ; encore ces lois n'ont-elles de force qu'après qu'elles auront été reçues d'un commun accord ; il peut aussi, ajoute-t-il, dans les controverses qui concernent la foi, la morale ou la discipline, donner des décisions spéciales ; et ces décisions, comme c'est l'avis de Gerson, doivent

---

et perniciosum principium illud Gersonis fuit, nempe quod monarcha a sua natione legitime judicari possit ; nam (ut ait) cum natio sit totum respectu principis, qui tantum est pars, in natione suprema auctoritas manet. Principium dixi falsum, regnisque infestissimum ; sic enim subditis seditiones commovendi in principem occasio præberetur, semper ac ipsi principem injusta præcipere putarent.

IV. Febronius autem supremam potestatem apud Ecclesiam existere adstruit ; pontifici tantum attribuit primatum, quo tanquam caput ministeriale corporis Ecclesiæ, id est tanquam Ecclesiæ minister, potest duntaxat casu quo concilium sine magna difficultate congregari nequit, leges aliquas generales indicere ; sed illæ robur non habent, nisi communi consensu aliorum recipiantur ; potest etiam (ait) in controversiis fidei aut morum, aut disciplinæ, suas definitiones ferre ; et illis juxta Gersonem provisorie obtemperandum est, ad non dogmatizandum oppositum ; tamen ipsæ non sunt irrefragabiles ; nec obli-

être provisoirement exécutées et traitées avec respect, sans être pour cela irréfragables, et si l'Eglise réclame, elles cessent d'être obligatoires. Quant aux causes majeures, Febronius veut bien qu'elles soient déférées au pape, non, à la vérité, pour qu'il les juge en dernier ressort, mais seulement afin que les Eglises éloignées les unes des autres puissent conférer entre elles et pourvoir à l'avantage commun. Il ajoute qu'à la dignité du pontificat est attaché le soin de veiller partout à l'exécution des canons, au maintien de l'intégrité de la foi, à l'observation des rites substantiels dans l'administration des sacrements, et à la profession que tous doivent faire d'une même doctrine orthodoxe. Febronius refuse d'ailleurs au pape la primauté de pouvoir et de juridiction sur les autres Eglises, et il ne lui reconnaît que celle de direction et de vigilance; d'où il conclut que le pape n'a pas le droit de faire des lois obligatoires pour toute l'Eglise, et que les réponses qu'il donne n'obligent point à la rigueur; aussi blâme-t-il les évêques qui se soumettent à toutes les prescriptions du souverain pontife.

V. Mais de telles opinions ne s'accordent, comme nous l'avons vu, ni avec les décisions des conciles, ni avec le langage des

---

gant, si Ecclesia reclamat. Dicit etiam causas majores referendas esse ad pontificem, sed non quidem ut quæstiones suo judicio terminentur, sed tantum ut sic Ecclesiæ dissitæ conferre inter se, communique bono consulere possint. Addit muneri pontificis annexam esse sollicitudinem, ut canones ubique observentur, fidei integritas custodiatur, ritus substantiales in sacramentis ministrandis adhibeantur, et unam sanam doctrinam omnes profiteantur. Ceterum Febronius vult primatum papæ non esse potestatis et jurisdictionis super alias Ecclesias, sed directionis tantum et vigilantiæ; unde scribit non posse pontificem condere leges pro tota Ecclesia obligantes, nec responsa ipsius obligationem strictam inducere; et ideo reprehendit episcopos, qui omnimoda obedientia pontifici se subjiciunt.

V Sed hujusmodi Febronii opiniones nec sententiis conciliorum, ut vidimus, nec dictis Patrum, nec ipsius gallicanæ Ecclesiæ

Pères, ni même avec les sentiments de l'Eglise Gallicane ; car en 1617, la faculté de Paris condamna comme hérétique la proposition de Marc-Antoine de Dominis, qui prétendait que le pape n'avait aucune juridiction de droit divin sur les autres Eglises. La même faculté avait déclaré, dès l'an 1543, « qu'il est certain que dans l'Eglise militante de Jésus-Christ il n'y a de droit divin qu'un seul souverain pontife, auquel tous les chrétiens sont tenus d'obéir. » Et c'est pour cela que Febronius (*in append.* II) blâme les Français d'accorder au pape la primauté de juridiction, parce que, dit-il, une telle doctrine empêchera à jamais les protestants de rentrer dans le sein de l'Eglise catholique. Mais ici Febronius se trompe en tout ; car il se met en opposition, comme je l'ai dit, avec les conciles, avec les Pères, et même avec la simple raison. Pourquoi faut-il, en effet, que le pape ait la puissance suprême ? Parce que, disent tous les Pères, Jésus-Christ a constitué dans l'Eglise un seul chef et un seul pasteur, afin de prévenir et d'empêcher les schismes et de conserver l'unité de la foi. Car lorsque la décision suprême dépend de plusieurs, il est impossible d'éviter absolument les

---

sensui consonant ; facultas enim parisiensis an. 1617 damnavit ut hæreticam propositionem Marci Antonii de Dominis, qui dicebat papam non habere jurisdictionem de jure divino super alias Ecclesias ; et jampridem eadem facultas anno 1543 sic declaraverat : « Nec minus certum est unum esse jure divino summum in Ecclesia Christi militante pontificem, cui omnes christian, parere tenentur. » Et ideo Febronius (*in append.* II) reprehendit Gallos primatum jurisdictionis papæ concedentes, dicens, hoc posito, resipiscentiam et reductionem protestantium ad Ecclesiam catholicam nequaquam posse obtineri. Sed in omnibus his Febronius errat ; contradicit enim (ut dixi) conciliis, SS. Patribus et evidenti rationi ; ratio quippe cur pontifici suprema potestas attribuenda est, patet ex eo, quod Patres communiter tradunt, nempe ideo in Ecclesia unum caput et pastorem constitutum fuisse a Christo, ut sic schismata removeantur et unitas fidei ubique servetur ; nam ubi in quæstionibus ultimum judicium a

querelles et les dissidences. Un seul et même Dieu, une seule e même foi, a dit l'Apôtre (*Ephes.* IV, 5). Mais, dit le cardinal Bellar min, la foi ne saurait être une, à moins qu'il n'y ait aussi un seul et même juge à qui tous obéissent. L'exemple des héré tiques démontre bien la vérité de cette proposition : car chacu d'eux forme une secte différente, précisément parce qu'il leu manque un juge unique. Là où plusieurs égaux en pouvoi débattent une question obscure, il est difficile que l'un s soumette volontiers au jugement de l'autre. Voici commen saint Jérôme développe cet argument : « L'Eglise est fondée su Pierre, et quoique ailleurs la même chose soit dite des autres apôtres, et que tous aient reçu les clefs du royaume des cieux que l'Eglise enfin repose également sur eux ; un seul des douz cependant est choisi de préférence, afin d'ôter, par l'établisse ment de ce chef, toute occasion de schisme. » (Lib. I, *contr Jovinian*). Ainsi, quoique les apôtres, comme premiers fonda teurs de l'Evangile, aient reçu de Jésus-Christ une puissanc égale à celle de Pierre, toutefois Pierre est placé à leur tête, afi qu'il ne puisse s'élever entre eux aucune contestation. Mais pou

---

pluribus dependet, impossibile est omnes contentiones et dissidia evitare. Dicit Apostolus : « Unus Deus, una fides (*Eph.*, IV, 5). » Hinc merito scribit Bellarminus, quod non potest fides esse una, nisi unus sit judex cui omnes parere teneantur. Id enim patet ex ipsis hæreticis, quorum unusquisque diversam componit sectam, eo quod unum judicem non habent ; nam ubi sunt multi pares et res est obscura, difficulter unus alterius judicio ultro se subjicit. En quomodo S. Hieronymus id expresse manifestat : « Super Petrum fundatur Ecclesia ; licet idipsum in alio loco super omnes apostolos fiat et cuncti claves regni cœlorum accipiant, et ex æquo super eos Ecclesiæ fortitudo solidetur ; tamen propterea inter duodecim (nota) unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio. » (Lib. I, *contra Jovinian.*) Quamvis igitur apostoli, tanquam primi evangelii fundatores, æque ac Petrus potestatem a Christo acceperint ; attamen Petrus omnibus præficitur, ut lites removerentur. Ad lites autem et

éloigner l'occasion des schismes et des querelles, il ne suffit pas d'avoir un chef ministériel ; il faut encore, suivant saint Jérôme, que ce chef ait sur tous un pouvoir prééminent ; autrement, ajoute-t-il, il y aura autant de schismes que de prêtres : « Le salut de l'Eglise est attaché à la prééminence du pontife suprême, auquel il faut reconnaître une autorité hors ligne et qui s'élève au-dessus de tous, si l'on ne veut pas qu'il y ait dans les Eglises autant de schismes qu'il y aura de prêtres. » (In Dial. *contra Luciferian.*, n. 9.)

VI. Saint Optat de Milève (lib. II, *contra Parmenian.*) a tenu le même langage : « Vous ne pouvez, disait-il à son adversaire, alléguer l'ignorance de ce fait, que la chaire épiscopale de Rome est celle qu'a occupée Pierre tout le premier, Pierre, dis-je, le chef de tous les apôtres, et appelé pour cette raison Céphas, afin que cette chaire servît de centre d'unité, en même temps que d'obstacle à ce que chaque apôtre se fît une église à part, de sorte qu'on ne peut, sans se rendre coupable de schisme, élever une autre chaire contre cette chaire principa le. Or donc dans cette chaire unique, premier caractère distinctif de la vraie

---

schismata removenda non sufficit caput ministeriale, sed requiritur, dicit S. Hieronymus in alio loco, potestas super omnes alias eminens ; alioquin, quot sacerdotes, tot schismata stabunt : « Ecclesiæ salus in summi sacerdotis dignitate pendet, cui si non exsors quædam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in Ecclesiis efficientur schismata, quot sacerdotes (in Dial. *contra Lucifer.*, n. 9). »

VI. Idem scripsit S. Optatus Milevitanus (lib. II. *contra Parmenian.*) : « Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas appellatus est : in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent : ut jam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret. Ergo cathedra unica quæ est prima de dotibus (nempe quod sit unica) sedit prior Petrus cui successit

Eglise, a siégé Pierre le premier de tous; à Pierre ensuite a succédé Lin; à Lin a succédé Clément, et à Clément Anaclet... (enfin, après toute une suite non interrompue de pontifes) à Damase a succédé Sirice, aujourd'hui notre frère de sacerdoce, et avec qui tout l'univers témoigne son union par le commerce mutuel des lettres formées. Et vous, qui prétendez posséder la vraie Eglise, montrez de même, si vous le pouvez, à quelle chaire apostolique remonte la vôtre. » Dans ce passage, le saint docteur nous enseigne que la chaire de Pierre et de ses successeurs a été constituée unique, afin que l'unité se maintînt dans l'Eglise; celui-là, dit-il, est schismatique qui, contre la chaire de Pierre, en élève une autre. Que pouvait-il dire de plus fort pour démontrer que l'autorité pontificale est suprême, indépendante et infaillible? Saint Irénée a exprimé la même pensée: « A cette Eglise (de Rome), a-t-il dit, doivent rester unies, à cause de sa primauté suréminente, toutes les autres Eglises, c'est-à-dire tous les fidèles répandus dans l'univers, parce que c'est dans cette Eglise que s'est toujours conservée la tradition qui nous vient des apôtres (Lib. III, *adv. hæres.* cap. III). » Pesez bien ces mots, « doivent rester unies, » ce qui signifie que toutes

---

Linus, Lino successit Clemens, Clementi Anacletus... Damaso Siricius hodie qui noster est socius : cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat. Vestræ cathedræ vos originem reddite, qui vobis vultis S. Ecclesiam vindicare. » Docet igitur hic S. Optatus, quod cathedra Petri et successorum est unica constituta, ut unitas in Ecclesia ab omnibus servetur; et ideo schismaticus est, qui alteram præter cathedram Petri collocat. Quid amplius, quæso, proferre poterat, ut auctoritatem pontificiam esse supremam, independentem et infallibilem ostenderet? Idem prius significavit etiam S. Irenæus, scribens « Ad hanc Ecclesiam (romanam) propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles; in qua semper conservata est ea quæ ab apostolis est traditio. » (L. III. *advers. hæres.*, cap. III.) Perpende illud « necesse est convenire, » quod importat omnes Ecclesias

les Eglises doivent avoir la même manière de penser que l'Eglise romaine. Remarquez encore cette expression : « C'est dans cette Eglise que s'est toujours conservée la tradition. » Dans ces deux lignes se trouve clairement établie la puissance suprême du pape avec son infaillibilité.

VII. Je ferai en outre observer que les adversaires eux-mêmes reconnaissent et avouent la nécessité d'un chef suprême. Un d'eux (l'auteur des Instructions sur le Saint-Siége) convient qu'on ne saurait contester que si, en accordant à tous les évêques un pouvoir égal, Jésus-Christ ne s'était pas réservé le moyen d'en élire un entre tous, auquel tous les autres fussent tenus d'adhérer comme à leur chef, il y aurait eu bientôt autant de schismes que de siéges épiscopaux. Febronius fait les mêmes aveux (cap. II, §. 1, n.3) : « Pierre, dit-il, fut constitué chef de l'Eglise, afin que l'Eglise ne chancelât pas dans sa foi, comme cela serait arrivé souvent. » « L'institution de la primauté, a-t-il dit encore, a eu pour cause le bien de l'unité, et sans cela l'établissement même de l'Eglise ne saurait être durable. » (Ibid., §. 2) Febronius prouve cette proposition par les mêmes passages de saint Jérôme et de saint Optat,

---

teneri ad sentiendum, ut sentit romana : et illud, « in qua semper conservata est traditio : » in his duabus partibus expresse suprema potestas pontificis, et ejus infallibilitas demonstratur.

VII. Insuper observo quod tandem ipsi adversarii necessitatem unius capitis supremi agnoscunt et fatentur. Unus eorum, nempe auctor *Instructionum circa S. sedem*, sic loquitur (verbis ex gallico in latinum idioma traductis) : « Incontrovertibile est quod si Christus Jesus, concedendo æqualitatem potentiæ omnibus episcopis, medium non accepisset unum inter ipsos eligendi cui omnes adhærendo, eum tanquam caput respicerent, brevi tot schismata orta fuissent, quot episcopales cathedræ extarent. » Idem fatetur ipse Febronius (cap. II, §. 1, n. 3), dicens, ne Ecclesia vacillaret, Petrum fuisse a Christo caput Ecclesiæ constitutum : « Petrum reliquis Christus prætulit... sicque caput suæ Ecclesiæ dedit, sine quo corpus non potuisset non sæpius nutare. » Item (§. 2) dicit : « Causa insti-

que nous venons de citer. Il ajoute même que ce motif de conserver l'unité, lequel a porté Jésus-Christ à établir Pierre chef et pasteur de l'Eglise, a exigé de même que cette primauté fût perpétuelle dans l'Eglise; car elle n'a pas été donnée à Pierre pour son avantage personnel, mais pour le bien de l'Eglise; c'est pourquoi, il est nécessaire que cette primauté dure tant que durera l'Eglise, c'est-à-dire jusqu'à la fin des siècles. De plus, Febronius (cap. II, §. 4, *sub initio*) établit pour principe qu'on doit considérer comme essentiels à la primauté tous les droits, et ceux-là seuls, sans lesquels l'unité ne pourrait être conservée. » Or, toutes ces expressions de Febronius signifient, contre ses intentions, que l'autorité du pape doit être suprême : car autrement (et j'emploie ses propres termes) il ne serait pas possible que le corps de l'Eglise ne chancelât pas ; il ne serait pas possible que l'Eglise pût se maintenir il ne serait pas possible que l'unité fût conservée. Voilà comment Febronius se réfute lui-même.

---

tuendi inter apostolos primatum est bonum unitatis, sine quo impossibile est Ecclesiam persistere. » Idque ibi probat auctoritatibus S. Hieronymi et S. Optati, quas mox supra adduximus. Et ibi addit quod eadem ratio unitatis, ob quam unus Petrus a Christo fuit pastor et caput Ecclesiæ constitutus, effecit etiam ut ejus principatus esset perpetuus in Ecclesia; quandoquidem ille non fuit Petro collatus pro sua peculiari persona, sed in Ecclesiæ favorem : quapropter oportuit, ut talis principatus perduraret usquedum perdurabit Ecclesia, nempe usque ad finem seculorum. Præterea Febronius (c. II, §. 4, sub initio), hoc principium statuit : « Omnia illa et sola esse essentialia jura primatus, sine quibus unitas non potest servari. » Omnia hæc a Febronio prodita suadent, quod primatus pontificis omnino debet esse supremus, quia aliter « corpus » (utor eisdem ipsius verbis) « non potuisset non sæpius nutare ; » aliter « impossibile est Ecclesiam persistere ; » aliter « unitas non potest servari. » En quomodo Febronius suis eisdem verbis se confutat.

VIII. Car, tout cela posé, comment Febronius peut-il conclure que la primauté du pape est purement ministérielle, que son jugement est faillible, et subordonné lui-même au jugement de l'Eglise ; que le pape ne peut pas faire de lois, ni surtout obliger les fidèles à s'y soumettre ? Avec une primauté ainsi réduite, comment le corps de l'Eglise pourra-t-il ne pas chanceler fréquemment ? Comment l'Eglise pourra-t-elle subsister, l'unité être maintenue, les divisions et les schismes être évités ? Sera-ce au moyen des conciles généraux ? Mais si l'on ne peut convoquer des conciles, comme cela est arrivé pendant les trois premiers siècles de l'Eglise, sous la domination des empereurs païens, et qu'il survienne quelque erreur contre la foi, quel remède trouvera-t-on à appliquer au mal ? Dans ce cas, dit Febronius (cap. IV, §. 2, n. 7), le pape doit communiquer son sentiment à toutes les Eglises du monde chrétien, recueillir tous les avis qui lui sont transmis, former son jugement sur ces documents divers, et en transmettre le résultat aux Eglises, pour qu'elles l'acceptent ; et il affirme audacieusement que la chose s'est ainsi pratiquée durant les trois premiers siècles ; il l'affirme,

---

VIII. His enim positis, quomodo potest Febronius deinde concludere, primatum pontificium esse mere ministeriale, ejusque judicium esse fallibile, ac judicio Ecclesiæ subjectum ? item papam non posse condere leges, et tanto minus ad eas obligare fideles ? Quomodo cum tali primatu posset corpus Ecclesiæ « non sæpius nutare ? » quomodo « Ecclesia persistere ? » quomodo « unitas servari, » et divisiones ac schismata evitari ? Evitabuntur fortasse cum conciliis generalibus ? Sed si concilia congregari non possent, prout non potuerunt per tercentos annos in primis Ecclesiæ seculis, dum gentiles imperatores dominabantur, quomodo eo casu, irruente aliquo errore contra fidem, promptum remedium præstabitur ? Tunc, ait Febronius (cap. IV, §. 2, n. 7), papa sententiam suam cum omnibus aliis christianis orbis Ecclesiis conferre debet, illarumque sententias colligendo, conclusionem deinde tenetur ipse promulgare ut ab Ecclesiis acceptetur : et ita audenter asserit in primis tribus seculis factum esse ;

mais il ne le prouve pas, comme on peut s'en convaincre à l'endroit cité. Il est certain, au contraire, que toutes les hérésies qu'on vit naître dans les premiers temps furent proscrites par les papes, comme, par exemple, celles des nicolaïtes, des ébionites, des marcionites, des montanistes ; celles de Tertullien, d'Origène, et de plusieurs autres. Saint-Augustin (lib. IV, *contra duas epist. Pelag.*, cap. XIII) repoussait dans les termes suivants l'opinion de ceux de son temps qui disaient qu'il fallait un concile pour condamner chaque hérésie nouvelle : « Comme si, disait-il ironiquement, aucune hérésie n'avait jamais été condamnée qu'au moyen d'un concile assemblé ; tandis qu'au contraire il ne s'en trouve que très-peu pour la condamnation desquelles un concile ait été nécessaire.» Sozomène (*Hist.* lib. VI, cap. XXI), parlant de la question qui s'était élevée depuis quelque temps au sujet de la divinité du Saint-Esprit, s'exprime de la manière suivante : « Cette controverse faisant tous les jours des progrès, l'évêque de Rome, qui en fut informé, écrivit aux Eglises d'Orient pour qu'on s'en tînt à croire que les trois personnes sont consubstantielles et égales en gloire l'une à l'autre. Cela fait, comme la controverse se trouvait terminée par le ju-

---

asserit, sed non probat, ut videre est loco citato. Còntra vero certum est, omnes hæreses quæ primis temporibus prodierunt, a pontificibus fuisse proscriptas, nimirum nicolaitarum, ebionistarum, marchionistarum, montanistarum, tertullianistarum, origenistarum et aliorum plurium. S. Augustinus (lib. IV, contr. duas epist. Pelag., cap. XII), reprobans opinionem eorum qui dicebant opus esse concilio ad quamcumque hæresim damnandam, scripsit : « Quasi nulla hæresis aliquando nisi synodi congregatione damnata sit; cum potius rarissimæ inveniantur, propter quas damnandas necessitas talis extiterit. » Sozomenus (ita lib. VI, cap. XXI), loquens de quæstione olim habita circa divinitatem Spiritus sancti, scripsit : « Quæ controversia cum in dies magis cresceret, episcopus romanus de ea certior factus scripsit ad Ecclesias Orientis litteras, ut Trinitatem et consubstantialem esse, et gloria æqualem existimarent. Quo facto, utpote

gement de l'Eglise de Rome, tous les esprits s'apaisèrent. » De plus, dans le huitième concile œcuménique, tenu sous Adrien II en 869, on fit lecture des paroles suivantes : « De tout temps on a vu les successeurs de Pierre sur le siége de Rome extirper l'ivraie des hérésies et des schismes, à mesure qu elle commençait à s'élever. »

IX. On doit bien se persuader, d'ailleurs, que sans la décision infaillible du Pape, il serait plus que moralement impossible d'apaiser les troubles que pourraient produire les opinions diverses des Eglises dispersées, sur des questions urgentes en matière de foi. Qu'un seul exemple nous suffise. La bulle *Unigenitus* avait été acceptée par les principales Eglises catholiques, comme le prouve le cardinal de Bissy dans un opuscule imprimé ; les évêques de France du concile d'Embrun l'avaient pareillement acceptée; dans plusieurs de leurs assemblées, elle fut acclamée comme dogmatique; néanmoins les rumeurs cessèrent-elles pour cela? L'Eglise grecque nous offre un autre exemple plus éloigné. Les deux Eglises, latine et grecque, s'é-

---

controversia judicio romanæ Ecclesiæ terminata, singuli quievere. » Præterea in concilio œcumenico VIII, celebrato sub Adriano II, anno 869 (act. 3) prolatum fuit : « Retro olimque semper cum hæreses et scelera pullalarent, noxias illas turbas et zizania, apostolicæ sedis romanæ successores extirparunt. »

IX. Quisque suadere omnino sibi debet, quod rumores sedare per dispersarum Ecclesiarum sententias circa aliquam urgentem fidei controversiam, sine pontificis infallibili definitione, est moraliter, et plusquam moraliter, impossibile. Unum pro omnibus sufficiat exemplum. Bulla *Unigenitus* fuit quidem ab omnibus principalibus catholicis Ecclesiis acceptata (prout ostendit cardinalis de Byssy, in particulari libro typis edito) et præsertim ab episcopis Galliæ in concilio ebrodunensi, ac in pluribus eorum congressibus acclamata fuit ut dogmatica ; nihilominus habueruntne finem rumores ? Remotius exemplum est autem illud

a). Labb. Conc, t. VIII, col. 1009. *Epist. Ignatii.*, C. P. ad Nicol. papam. (*Note de l'éditeur.*)

taient mises d'accord dans le concile de Florence; il y avait eu entre elles de grandes et nombreuses contestations, mais enfin elles acquiescèrent l'une et l'autre au décret du concile. Je demande ici premièrement : Si aucune des deux n'avait voulu céder et qu'on n'eût pas eu un pape, qui, en qualité de juge suprême, pût terminer le différend, comment aurait-on remédié au schisme? Je dis de plus : les Grecs avaient acquiescé au décret du concile, mais combien de temps cette paix dura-t-elle? A peine Marc, le métropolitain d'Ephèse, fut-il de retour en Grèce, qu'il persuada à ses Grecs de retourner avec lui à leurs anciennes erreurs. Comment Marc parvint-t-il à pervertir les autres en dépit du concile œcuménique? Ce fut en disant, d'une part, qu'ils n'étaient point obligés d'obéir au pape, parce que le pape n'est le patriarche que de Rome, comme le disent encore aujourd'hui les Grecs schismatiques, et d'autre part, que le concile n'avait pas été légitimement tenu; d'où il concluait qu'on ne devait d'obéissance ni au pape, ni au concile. D'autres hérétiques, obstinés dans leurs erreurs, ont tenu le même langage, même après la tenue

---

eventum in Ecclesia græca, post synodum florentinam. In eo concilio latina et græca Ecclesia jam convenerunt: plures et magnæ inter ipsas contentiones intercesserunt, sed demum concilii decretis omnes acquievere. Hic primo quæro: si nulla ex illis Ecclesiis cedere unquam alteri voluisset, et defuisset papa, qui ut supremus judex quæstiones voluisset terminare, quomodo schismati remediatum fuisset? Dico præterea : quamvis Græci pro tunc concilii decreto acquieverint, attamen peto quanto tempore pax ista permansit? Vix ad reditum in Græciam Marci metropolitani ephesini a concilio, ipse iterum suos Græcos ad priscos errores resumendos induxit. Quomodo Marcus alios pervertit, non obstante concilio œcumenico celebrato? Pervertit quidem dicendo quod ex una parte ipsi pontifici parere non tenebantur, eo quod papa non est nisi Romæ patriarcha, ut Græci schismatici tenent; ex alia dicebat concilium non fuisse legitimum: et ita nec pontifici, nec concilio obedientiam præstandam esse concludebat: et sic pariter alii hæretici etiam post celebrata concilia fecerunt,

des conciles. Mais si tous les fidèles tenaient pour certain, comme c'est certain en effet, que le pape est le juge suprême des questions qui concernent la foi, et que ses jugements sont infaillibles, on ne verrait plus dans l'Eglise ni schisme ni schismatiques, excepté ceux qui s'obstinent volontairement à combattre des vérités connues. Ainsi, je le répète, ôtez l'infaillibilité du pape et sa suprême autorité, et vous n'aurez plus aucun moyen de conviction contre les incrédules.

X. Le pape, nous objecte-t-on, est un homme faillible. Mais, est-ce que les évêques réunis en concile ne sont pas de même des hommes faillibles? On répond que la promesse d'infaillibilité n'a été faite qu'aux juges réunis en concile général; mais cette promesse, comment la prouvent-ils? Ce n'est point par l'Ecriture; ce n'est pas non plus par les conciles, excepté celui de Bâle, dont nous avons prouvé évidemment l'illégitimité; ce n'est pas enfin par les enseignements des Pères, puisque les Pères enseignent le contraire. Point du tout, se récrient-ils, l'Ecriture, les conciles et les Pères sont pour nous. Et pour le prouver, ad-

---

obstinati in suis erroribus persistentes. At si omnes fideles communiter tenerent pro certo (prout revera certum est) papam esse supremum quæstionum fidei judicem, et ejus judicia infallibilia esse, non amplius in Ecclesia adessent, neque schismata, neque schismatici, nisi tantum qui ex mera obstinatione veritatem agnitam oppugnare vellent. Ideo repeto quod, sublata infallibilitate pontificis et ejus suprema potestate, aliud medium ad incredulos convincendos non suppetit.

X. Dicunt: Papa est homo fallibilis. Et episcopi in concilio congregati nonne etiam sunt homines fallibiles? Respondent quod solis judicibus in concilio generali congregatis infallibilitatis promissio facta est. Sed hoc quomodo probant? non probant scripturis, non probant conciliis (excepto illo Basileæ quod illegitimum fuit, ut a nostris auctoribus evidenter demonstratur); non probant sententiis SS. Patrum, quia Patres sunt contrarii. Nequaquam, exclamant, scripturæ, concilia, Patres pro nobis sunt; et ideo, cum admiratione observo, progrediuntur ad affe-

mirez leur tactique, ils rapportent comme leur étant favorables ces mêmes textes qui leur sont le plus contraires et qui devraient leur fermer la bouche. Toute leur industrie, dit un savant auteur, consiste à torturer les textes, et à leur faire présenter à force de contorsions le sens qui leur convient, ou à les expliquer par de vaines distinctions tirées de leurs cerveaux pour éluder la vérité; après quoi, ils crient sur les toits que les Pères ont dit ce qu'ils leur font dire, et ils s'attribuent la victoire, en disant pour conclusion : Il est clair, il est prouvé, sans réplique, ni moyen d'en douter, que les décisions du pape ne sont pas irréfragables, et que le concile est au-dessus du pape. Mais si aucun des Pères n'a dit cela, ou s'il a dit justement le contraire, à quoi leur servira-t-il de citer saint Cyprien,, saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire et les autres, tandis que ce que les Pères ont enseigné est précisément le contraire de ce qu'ils voudraient qu'ils eussent dit?

XI. Mais revenons à notre sujet. Supposons qu'un concile se soit assemblé pour la condamnation de quelque hérésie, et que ce concile n'ait été ni convoqué, ni confirmé par le pape;

---

rendas pro ipsis illas easdem sententias, quæ eis magis obstant, et ora eorum magis obtrudere deberent. Omnis eorum industria, ait quidam doctus auctor, consistit in sententiis tergiversandis, dentibus illas ad eorum sensum trahendo, vel explicando per quasdam vanas distinctiunculas ex eorum cerebris inventas ad veritatem eludendam; et postea clamant et contendunt, Patres dixisse ea quæ ipsi a Patribus dicta fuisse fingunt, atque sic victoriam sibi canunt, concludendo: «Clarum est, probatum est nulla responsio aut dubium remanet, quod pontificiæ definitiones non sunt irrefragabiles, et quod concilium est supra papam.» Sed si hæc nullus Patrum asserit, quid ipsis proderit adducere S. Cyprianum, S. Hieronymum, S. Augustinum, S. Gregorium et alios, cum SS. Patres tradunt oppositum ad ea quæ ipsi vellent ut Patres dicerent, sed non dicunt?

XI. Sed redeamus ad punctum. Ponamus casum quod ad aliquam hæresim proscribendam concilium adunetur, et concilium

si les évêques réunis restent en désaccord qui décidera la question qui les divise? On dira : c'est assez qu'il y ait majorité pour le consentement. Je le nie : car cette majorité elle-même peut se tromper, comme cela est arrivé au concile de Rimini et au second concile d'Ephèse. Supposons au contraire que les évêques aient tous été du même avis; ce concile suffira-t-il pour que toutes les difficultés soient levées? Non certes, car les prétextes ne manqueront pas aux contradicteurs pour éluder le jugement; on dira que le concile n'avait pas été légitimement convoqué, qu'on a manqué de liberté dans les suffrages, qu'on n'a pas observé l'ordre voulu dans la qualité des personnes à qui le droit d'appel appartenait (prétexte d'autant plus plausible, que Febronius ne voudrait pas que les laïcs fussent exclus du concile); ou enfin, que le point à juger n'aura pas été suffisamment discuté. De là il résulte évidemment qu'il ne resterait aucun moyen de décider les questions qui concernent la foi, ni de convaincre les hérétiques, si, comme nous l'avons déjà dit, on n'admet pas la suprême autorité du pape et l'infaillibilité de ses décisions. Mais, dit Febronius, (cap. VI, §. 2, n. 4), si le pape assiste au con-

---

non sit a papa nec convocatum, nec confirmatum : si postea episcopi congregati manerent discordes, peto quisnam controversiam decernet? Dicent : sufficit quod major eorum pars conveniat. Nego, nam etiam major pars errare potest, ut comprobatum est in concilio ariminensi, et ephesino II. Præterea ponamus quod episcopi in hujusmodi concilio sint concordes, sufficiet-ne concilium illud ad quæstionem eliminandam? Nequaquam profecto, quia contradictoribus ad illud inficiandum non deerunt prætextus, dicendo concilium non fuisse legitimum vel ob defectum libertatis in tradendis suffragiis, vel ob defectum ordinis respectu illorum ad quos suffragia dare spectabat (tanto magis quod Febronius nollet laïcos a concilio excludi), vel ob defectum examinis circa puncta quæ discuti debebant. Hinc manifestum fit, quod nullum superest medium compescendi quæstiones fidei et hæreticos convincendi, si suprema papæ auctoritas ejusque judicium irrefragabile non admittitur. Præterea Febronius (cap.

cile, il doit manifester son sentiment, mais non prescrire et dicter ce qui doit être décidé par le jugement collectif des Pères, ou dominer soit par des actes patents, soit par des voies obliques ou des mouvements secrets. » Cela posé, si le concile adhère au sentiment du pontife, les dissidents ne se tiendront pas pour vaincus, car ils pourront toujours objecter que le concile a été illégitime, parce que le pape a dominé les suffrages par des voies obliques et des mouvements secrets; ou enfin, si ces hérétiques ne peuvent pas dire autre chose contre le concile, ils diront du moins qu'il a été illégitime, pour avoir été tenu sans leur consentement et hors de leur présence, eux qui se regardent comme la partie la plus saine de l'Eglise. Elle est donc bien sage cette observation de saint Jérôme, que c'est en vue d'ôter toute occasion de schisme que Jésus-Christ a élu Pierre pour être seul le chef de tous. Le pape est chef, dit Febronius, mais chef administrateur, ministériel seulement, et sujet à subir le jugement des autres. Mais alors, répondrait saint Jérôme, l'occasion des schismes restera toujours. Ce saint docteur ajoute cette

---

vi, §. 2, n. 1.) ait quod si papa adest in concilio, debet quidem suam sententiam manifestare, « non vero præscribere et dictare ea quæ collegiali judicio decidenda sunt, aut dominari sive apertis modis, sive obliquis viis, aut secretis motibus. » Hoc posito, si concilium pontificis sententiæ adhæret, dissidentes nunquam per decreta concilii convinci poterunt; semper enim opponere possent concilium fuisse illegitimum, quia «obliquis viis, et secretis motibus » illud papa dominatus fuerit. Denique si aliud hæretici objicere concilio non poterunt, saltem dicent illud illegitimnm fuisse, quia factum est sine assistentia vel consensione suiipsorum, qui se reputant tanquam saniorem partem Ecclesiæ. Idcirco sapienter dixit S. Hieronymus ad hoc Christum elegisse unum Petrum, tanquam omnium caput, ut lites removeantur : « Propterea unus eligitur, ut capite constituto, schismatis occasio tollatur.» Caput est papa, ait Febronius, sed caput tantum ministeriale, judicio aliorum subjectum; sed hoc modo responderet S. Hieronymus, quod oc-

belle pensée, que le salut de l'Eglise dépend de la dignité du pontife, dont le pouvoir doit être hors ligne et suréminent, sans quoi l'Eglise sera envahie par les schismes, et il n'y aura plus de salut en elle (*Dial.cont. Lucif.*, n. 9.) Joignons à ce témoignage celui de saint Cyprien rapporté plus haut, que les hérésies et les schismes n'ont eu d'autre origine, que le refus que l'on fait d'obéir aux ministres de Dieu, et l'absence temporaire d'un pontife, qui tienne la place de Jésus-Christ pour juger les questions. Remarquons surtout ce que saint Cyprien écrivit ensuite : « Si tous nos frères les évêques obéissaient à ce seul premier chef, personne ne saurait rien tenter contre le collége sacerdotal. » Paroles qui signifient que lorsque l'obéissance fait défaut par rapport au chef suprême, on ne la garde pas non plus aux prélats inférieurs; plût au ciel que cette proposition ne fût pas confirmée par l'expérience. Voyez sur ce point très important les considérations qui devront entrer dans le chapitre suivant.

---

casio schismatum minime tolleretur. Additque S. doctor memorabilem illam sententiam, quod salus Ecclesiæ pendet a dignitate pontificis, cujus potestas si non est « eminens » sive suprema, Ecclesia schismatibus implebitur, et sic salus non erit in Ecclesia: « Ecclesiæ salus in summi sacerdotis dignitate pendet, cui si non exsors quædam, et ab omnibus eminens detur potestas, tot in Ecclesiis efficientur schismata, quot sacerdotes. » (In Dial. *cont. Luciferian.*, num. 9.) Idem dixit S. Cyprianus, quando dixit : « Neque enim aliunde hæreses obortæ sunt, aut nata schismata, quam inde quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus sacerdos, et ad tempus judex vice Christi cogitatur; cui si secundum magisteria divina obtemperaret fraternitas universa, nemo adversus sacerdotum collegium quidquam moveret. » (S. Cyp., lib. I, ep. *ad Corn.*) Et notentur præsertim hæc postrema verba : « Cui si obtemperaret fraternitas universa, nemo adversus sacerdotum collegium quidquam moveret; » significant quod cum supremo capiti non obeditur, nec etiam inferioribus prælatis obedientia servatur; utinam hoc experimento comprobatum non fuisset ! Vide alia maxime notabi-

XII. Mais, avant de terminer celui-ci, disons quelque chose du pouvoir judiciaire du pape, que Febronius s'efforce de lui ravir. Il affirme que cette primauté de juridiction dont le pape jouit présentement n'est due qu'à une usurpation, et que cette usurpation a pour cause les fausses décrétales d'Isidore. Il n'est donc point vrai, dirons-nous, que Jésus-Christ assiste son Eglise comme il l'a promis, puisqu'il souffre que le gouvernement de l'Eglise soit interverti, et que depuis tant de siècles elle soit régie par celui qui n'avait aucun droit véritable de la régir? Mais disons plutôt: Dieu assiste son Eglise, et l'a toujours assistée. La primauté du pape est absolument aujourd'hui ce qu'elle était avant les décrétales d'Isidore; aussi l'Eglise romaine a-t-elle été appelée par le troisième (a) concile de Latran la mère de tous les fidèles. Quoique l'Eglise ait déjà ses lois naturelles et ses lois divines, auxquelles elle doit assurément se conformer, il est néanmoins nécessaire que, suivant les temps et les circons-

---

lia ad idem propositum concernentia, quæ in sequenti capitulo dicentur.

XII. Sed antequam præsens capitulum terminemus, dicamus aliqua de judiciaria pontificis potestate, quam Febronius (ut retulimus) fere totaliter abolere nititur. Asserit quod papa primatum jurisdictionis, de quo nunc gaudet, non obtinuit nisi per usurpationem, quæ usurpatio ex falsis isidorianis decretalibus causam habuit. Ergo (dicemus) verum non est, quod Christus Ecclesiæ adsistit, ut pollicitus est, cum permiserit quod Ecclesiæ gubernium subverteretur, sinens ut illa regeretur per tam longum tempus ab eo, qui vera regendi jurisdictione carebat? Sed vere Dominus Ecclesiæ suæ adest, et semper adfuit; primatus enim pontificis impræsentiarum idem est, ac olim ante Isidori decretales erat; et ideo a concilio lateranensi III. Ecclesia romana appellata fuit « Mater universorum fidelium. » Quamvis autem Ecclesia habeat quidem leges naturales et divinas, quibus utique uniformare se debet, nihilominus etiam necessarium est ut juxta

a). *Mater universorum Christi fidelium et magistra.* IVe conc. de Latran. (*Note de l'éditeur.*)

tances, elle puisse de fois à autre promulguer d'autres lois qui aident à l'observation des lois divines elles-mêmes. En effet, pour conserver l'unité de la foi et de la doctrine, deux choses sont requises, comme l'a dit le pape Célestin, savoir : réprimer ce qui a besoin de répression, et encourager le bien qu'il y a à faire. Or, pour pouvoir obtenir ces deux résultats, il faut posséder le pouvoir judiciaire, tel que le pontife romain l'exerce depuis les temps les plus anciens. « Que l'évêque de la ville de Rome, à qui l'antiquité a reconnu la primauté du sacerdoce au-dessus de tous, puisse exercer pleinement son autorité judiciaire sur les matières de foi et sur les ministres des autels. » C'est ce qu'écrivait l'empereur Valentinien III à Théodose le Jeune. « Pierre, a dit de même le vénérable Bède, a reçu tout particulièrement les clefs du royaume des cieux, et la primauté de l'autorité judiciaire. » Le pouvoir de faire des lois fut donné par Jésus-Christ à tous les apôtres, lorsqu'il leur dit : « Tout ce que vous lierez sur la terre, etc. » Car le droit de lier emporte celui de faire des lois et

---

circumstantias rerum et temporum pluries alias leges promulget, quæ ad observantiam ipsarum divinarum legum conferunt. Ad servandam enim unitatem fidei et doctrinæ duo requiruntur, ut scripsit Celestinus papa dicens : « Et quæ coercenda sunt resecemus, et quæ observanda sunt sanciamus (Tom. I, *Epist. rom. pontif.*, col. 1066).» Atque ad hæc requiritur judiciaria potestas, qua usque ab antiquis temporibus pollet Romanus Pontifex : *Quatenus B. Romanæ civitatis episcopus, cui principatum sacerdotii super omnes antiquitas contulit, locum habeat ac facultatem de fide ac sacerdotibus judicare.* Ita scripsit imperator Valentinianus ad Theodosium [1] Et ven. Beda scripsit : *Ideo B. Petrus.. specialiter claves regni cœlorum, et principatum judiciariæ potestatis accepit* [2] Omnibus apostolis potestas ferendi leges collata fuit a Christo, cum ipsis dixit : *Quæcumque alligaveritis super terram*, etc. [3] Ligare enim utique importat leges ferre et obligare, prout reapse fecerunt apostoli, juxta id quod habetur

1. Vid. tom. I. *Oper S. Leonis*, epist. LV. — 2. V. *Bed.* hom. in fest. SS. Petr. et Paul. — 3. *Matth.* XVIII, 18. (*Notes de l'éditeur.*)

d'obliger ainsi que le firent effectivement les apôtres. «Saint Paul, est-il dit dans les *Actes* [1], parcourait la Syrie et la Cilicie, affermissant les Eglises, et recommandant à tous de garder les préceptes des Apôtres et des Anciens. » Mais cette puissance de lier fut principalement transmise à Pierre en vertu de ces paroles : *Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre*, etc. [2]. Les deux empereurs Théodose le Jeune et Valentinien III publièrent un édit portant qu'il ne serait permis de rien statuer contrairement à l'ancienne coutume, sans l'autorisation du vénérable pape de la ville éternelle ; mais que tous devraient considérer comme obligatoire quoi que ce fût qu'aurait ordonné l'autorité du siége apostolique [3]. Charlemagne a dit aussi dans ses Capitulaires : « Rendons honneur au siége apostolique de Rome ; et quelque dur, quelque intolérable même que paraisse le joug qu'il nous impose, sachons le supporter cependant et l'endurer avec une soumission filiale. »

Act: xv, 41 [1]. Hæc vero ligandi potestas principaliter tradita fuit Petro, verbis illis : *Et tibi dabo claves regni cœlorum; et quodcumque ligaveris super terram*, etc. [2], Theodosius et Valentinianus Augusti hanc constitutionem ediderunt, ubi dictum fuit: « Ne liceat contra consuetudinem veterem sine viri ven. Papæ Urbis æternæ auctoritate ; sed hoc illis omnibusque pro lege sit, quidquid sanxit, vel sanxerit apostolicæ sedis auctoritas [3]. Item Carolus Magnus in suis Capitularibus dixit : « *Honoremus Romanam* et apostolicam sedem... ut licet vix ferendum ab illa S. sede imponatur jugum, tamen feramus et pia devotione toleremus. »

1. *Perambulabat* (Paulus) *autem Syrian et Ciliciam, confirmans Ecclesias; præcipiens custodire præcepta apostolorum et Seniorum.* — 2. *Matth.*, XVI. — 3. Tom. *Oper. S. Leonis*, col. 643. *(Notes de l'éditeur.)*

CHAPITRE VII

Suite des preuves de la suprême autorité du Pape, et en particulier de sa supériorité sur les évêques.

I. *L'épiscopat est un dans l'Eglise, il est commun en quelque sorte à tous les évêques*. Tel est le titre que Febronius met en avant (cap. III, § 1); puis il écrit que Jésus-Christ confia aux apôtres, pour qu'ils poursuivissent l'œuvre de notre salut, qu'il avait commencée, une autorité égale à celle que Pierre avait reçue de lui, et qu'il les autorisa de même à s'adjoindre d'autres ministres, auxquels ils communiqueraient leurs pouvoirs pour avancer le même ouvrage. Il tire ensuite ces conséquences : « Il suit de là que tous les évêques, en vertu de leur institution, et antérieurement à tout règlement humain, sont égaux dans le pouvoir de gouverner l'Eglise, non-seulement quant à la puissance d'ordre, mais encore quant à celle de juridiction pour tout ce qui concerne le régime ecclésiastique : car il est certain que le successeur hérite de tous les droits de son prédécesseur, à moins qu'il ne soit prouvé qu'il y a eu restriction

---

CAPITULUM SEPTIMUM

Pergitur demonstrare auctoritatem pontificis esse supremam; et falsum esse, episcopos æqualem ac papam in Ecclesia potestatem habere.

I. Febronius, cap. III, in § 1, hunc titulum præmittit : « Episcopatus in Ecclesia unus est, et omnibus episcopis certo modo communis. » Deinde scribit Christum commisisse apostolis, ut opus nostræ salutis a se incœptum ipsi prosequerentur, et ideo æqualem auctoritatem, quam tradidit Petro, eis quoque est impertitus cum potestate assumendi ad idem opus perficiendum alios ministros simili auctoritate munitos. Hinc sic ait : « Ex his consequens est, omnes episcopos in sua institutione, præveniendo omnem humanam ordinationem, esse in potestate gubernandi Ecclesiam æquales, non tantum quoad ea quæ ordinis sunt, sed et quæ jurisdictionis, in quantum hæc ad Ecclesiæ regimen spectant; constat enim successorem in jura sui prædeces-

dans la transmission de ces droits. » Il continue ensuite, en disant que les évêques n'ont point hérité des apôtres en ce qui concerne le don des langues, des miracles, et autres choses semblables, que ces derniers n'avaient qu'en leur qualité d'apôtres ; mais qu'ils leur ont succédé en tout ce qui les regardait comme évêques ; d'où il conclut que tout évêque a également la charge de l'Eglise universelle, et que l'épiscopat est un, quoique géré par plusieurs ; car, dit-il, la puissance des clefs a été donnée à tout le corps de l'Eglise, pour être exercée par ses ministres suivant la part de chacun, et entre eux tous par le souverain pontife.

II. Il dit ensuite dans le chapitre VII, §. 3, qu'après la division des diocèses, division qu'il fait remonter jusqu'au temps des apôtres, l'obligation solidaire des premiers pasteurs de veiller sur l'Eglise, resta commune aux évêques, sans préjudice des droits de chacun d'eux dans son diocèse particulier, et il ajoute (même chapitre, §. 1, n. 4), que « la répartition des évêques entre les peuples n'empêche point que tous ne soient censés

---

soris succedere, nisi ostendatur hæc in successore restricta esse. » Pergit deinde dicens episcopos quoad ea quæ pertinebant ad apostolos ut apostolos, nempe ad dona linguarum, miraculorum, et similia, eis non successisse, successisse vero quoad ea quæ ipsis spectabant ut episcopis ; unde concludit quemlibet episcoporum æqualem universi curam sustinere, et unum episcopatum a pluribus geri ; cum potestas clavium tradita sit (inquit) « universitati Ecclesiæ, ut illa per ejus ministros pro sua cujusque portione, ac inter hos per summum pontificem exerceatur. »

II. Postmodum (in cap. VII, §. 3) dicit quod facta proinde diœcesum divisione (quam asserit incœpisse usque ab apostolis), mansit illa solidaria sollicitudo et obligatio primorum pastorum, sed sine præjudicio jurium aliorum episcoporum in diœcesibus ipsis attributis. Insuper inquit (cap VII, §. 1, n. 4) quod « adscriptio episcoporum ad certum populum non impedit, quominus omnes ipsi vocari censeantur ad impendendam fide-

être appelés à appliquer à tous les fidèles leur sollicitude pastorale, du moment où le salut du peuple l'exige. » Et là-dessus il cite ces paroles de saint Cyprien : « L'épiscopat est un, et chaque évêque en possède solidairement la part qui lui est assignée. » Et s'appuyant de cette maxime, Febronius, ce nouveau régulateur de l'Eglise, veut que les évêques et le pape n'exercent dans la chrétienté qu'un seul et même épiscopat, chacun pour sa portion. Pour apprécier le mérite de la citation de Febronius, il faut examiner avec soin la proposition de saint Cyprien, pour en déterminer le sens, qui est loin, comme nous allons le voir, de celui que lui donne notre adversaire.

III. Saint Cyprien, dans son célèbre ouvrage *De unitate Ecclesiæ*, enseigne que Satan a inventé les hérésies et les schismes pour bouleverser la foi et briser l'unité. Ces hérésies, ces schismes, viennent suivant lui de ce qu'on ne remonte pas des ruisseaux à la source de la vérité, ni des membres particuliers au chef principal. Pour écarter les hérésies et les schismes, il est donc nécessaire de s'attacher à l'origine et à la source de la puissance ecclésiastique. Veut-on connaître cette origine? écoutons

---

libus pastoralem curam, dum id salus populi exigit. » Idque probat textu sancti Cypriani : « Episcopatus unus, cujus a singulis pars in solidum tenetur (*De unit. Eccl.*, cap. VII). » Et hac sententia fretus, novus hic Ecclesiæ moderator Febronius vult quod episcopi et papa unum episcopatum in toto orbe christiano, unusquisque pro sua portione exerceant. Oportet igitur sedulo perpendere auctoritatem S. Cypriani, ut verum S. doctoris percipiamus sensum, qui longe abest a sensu Febronii, ut videbimus.

III. S. Cyprianus in suo celebri opere *de unitate Ecclesiæ* scribit, quod Satanas « hæreses invenit, et schismata, quibus subverteret fidem, scinderet unitatem. » Hæreses autem has et schismata dicit oriri ex eo quod « ad veritatis originem non reditur, nec caput quæritur. » Ad removendas igitur hæreses et schismata, opus est pervenire ad originem, sive caput ecclesiasticæ potestatis. Qualis autem sic hæc origo et caput, audiamus

là-dessus le même docteur : « Le Seigneur dit à Pierre : « Je te dis « que tu es Pierre, » etc. Et après sa résurrection il lui dit de nouveau : « Pais mes brebis » Sur lui seul il bâtit son Eglise, à lui seul il confie le soin de ses brebis. » Quoiqu'il attribue après sa résurrection un pareil pouvoir à tous ses apôtres, et qu'il leur dise : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie : recevez le « Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les re- « mettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez ; » cependant, pour manifester l'unité, il établit une chaire unique et il voulut, en vertu de son autorité, qu'un seul fût le principe et comme le point central de cette unité. Sans doute que les autres, apôtres étaient ce qu'était Pierre, participant tous ensemble au même honneur et au même pouvoir ; mais malgré cela tout rayonne de l'unité, et la primauté est attribuée à Pierre, afin que soit montrée aux yeux, dans l'unité de la chaire, l'unité de l'Eglise du Christ. » Ce sont là les paroles de St.-Cyprien, telles qu'on les lit dans l'édition de Paul Manuce de l'an 1563. Le même

---

eumdem S. Cyprianum sic docentem : « Loquitur Dominus ad Petrum : « Ego dico tibi quia tu es Petrus, et super hanc petram « ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferorum non vincent « eam ; et tibi dabo claves regni cœlorum, et quæcumque liga- « veris super terram erunt ligata et in cœlis, et quæcumque « solveris super terram erunt soluta et in cœlis. » Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit : « Pasce oves meas. » Super illum unum ædificat Ecclesiam, et illi pascendas mandat oves suas. Quamvis apostolis post resurrectionem suam parem tribuat potestatem, et dicat : « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos : accipite Spiritum sanctum ; cujus remiseritis peccata remittentur illi ; si cujus tenueritis, tenebuntur ; » tamen, ut unitatem manifestaret, unam cathedram constituit et unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio præditi et honoris et potestatis ; sed exordium ab unitate proficiscitur, et primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia et cathedra una monstretur. » Sic habetur in editione S. Cy-

texte se retrouve dans le Décret de Gratien, sauf quelques mots retranchés. Saint Cyprien déclare donc ici que le Seigneur, pour démontrer l'unité de l'Eglise, voulut que le principe (du pouvoir ecclésiastique) émanât de l'unité (par opposition à la multiplicité), comme d'une source unique; car s'il émanait de plusieurs sources, l'Eglise ne serait plus une, mais elle serait divisée en diverses parties, et il n'y aurait plus d'unité possible. Ainsi l'unité de l'Eglise dépend de l'unité du principe, c'est-à-dire du chef; et voilà pourquoi saint Cyprien compare ici le principe de l'unité de l'Eglise à la lumière du soleil, de laquelle procèdent beaucoup de rayons; à une racine, de laquelle sortent plusieurs branches; à une fontaine, d'où s'échappent plusieurs courants d'eau, de telle sorte que toute la vigueur des rayons, des branches, des ruisseaux dérive d'un seul soleil, d'une seule racine et d'une seule fontaine.

IV Cela est certain; mais on demande quel est le principe de l'unité de l'Eglise, ou le chef auquel la puissance suprême a été

---

priani facta a Paulo Manutio, anno 1563. Idem autem textus habetur in Decreto Gratiani (caus. XXIV, qu. 1, can. 18), resecatis tantum infra aliquibus verbis. Declarat igitur hic S. Cyprianus quod Dominus, ut unitatem Ecclesiæ demonstraret, disposuit quod principium (principium nempe ecclesiasticæ potestatis) proficisceretur, seu manaret ab unitate (quæ multiplicitati contraponitur), sive ab uno capite; nam si manaret a multiplicitate, id est a multiplici capite, Ecclesia non amplius esset una, sed multiplex et divisa, nec unitas ejus amplius servari posset. Itaque unitas Ecclesiæ pendet ab unitate principii, sive capitis: et ideo S. Cyprianus eodem loco comparat principium unitatis Ecclesiæ ad unum lumen solis, ex quo multi radii prodeunt: ad unam radicem, ex qua manant multi rami: ad unum fontem, ex quo plures rivi defluunt; ita ut omnis vigor radiorum, ramorum et rivorum ab uno sole, ab una radice et ab uno fonte derivat (*leg.* derivetur).

IV. Id certum est, sed quæritur quodnam sit hujusmodi unitatis Ecclesiæ principium, sive caput, cui suprema potestas tra-

confiée. Febronius soutient que c'est le corps de l'Eglise tout entier, ce qui lui fait dire (cap. I, §. 6, n. 3) : « Comme donc c'est l'Eglise elle-même qui possède principalement et radicalement le pouvoir des clefs, lequel ensuite dérive d'elle sur tous ses ministres et sur le souverain pontife lui-même, et se communique à chacun pour sa part, etc. » De là il infère que chaque évêque a de droit la charge de veiller sur l'Eglise universelle, conséquence qu'il déduit de cette maxime de saint Cyprien : « L'épiscopat est un, et chacun en possède solidairement la part qui lui est assignée. » C'est ce qui lui fait dire encore ailleurs: « De là est venu cet adage consigné dans les œuvres de saint Cyprien : « L'épiscopat est un, » etc. (cap. III, §. 1, n. 2). Mais évidemment saint Cyprien enseigne tout le contraire dans le passage allégué, puisqu'il y dit expressément que c'est Pierre, et non l'Eglise, qui a été constitué par Jésus-Christ principe d'unité sur lequel l'Eglise est fondée : *super unum ædificat Ecclesiam.* Et il ajoute, qu'encore que le Seigneur ait accordé à tous les apôtres un égal pouvoir, cependant, pour manifester l'unité de l'Eglise, il établit le siége de Pierre, afin que l'unité eût en lui seul, à sa-

---

dita sit. Febronius contendit traditam esse universitati Ecclesiæ, unde (cap. I, §. 6, n. 3) scribit: « Cum itaque Ecclesia ipsa principaliter et radicaliter obtineat potestatem clavium, quæ ab illa in omnes ejus ministros ipsumque summum pontificem derivatur, et singulis quibusque pro sua portione communicatur, » etc. Ac proinde infert unumquemque episcopum de proprio jure universalis Ecclesiæ curam habere; idque deducit ex illa sententia Cypriani : « Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur, « Quapropter (cap. III, §. 1, n. 2) ait: « Inde nata pervulgata illa apud Cyprianum notio : Episcopatus unus, » etc. Sed S. Cyprianus evidenter oppositum docet loco supra relato ; nam ibi dicit, non Ecclesiam, sed Petrum fuisse constitutum a Christo principium unitatis, super quod Ecclesia est ædificata, inquiens : « Super unum (*Petrum*) ædificat Ecclesiam. » Addit quod licet Dominus omnibus apostolis æqualem potestatem tribuerit, tamen, ad manifestandam unitatem Eccle-

voir, dans la personne de Pierre, son point de départ. Quoi de plus clair que ce passage? La primauté du pouvoir a donc été donnée à Pierre, pour que de ce principe unique découle ensuite le pouvoir communiqué aux autres ministres de l'Eglise, et qu'on ne voie dans ce tout qu'une seule et même Eglise, une seule et même chaire. L'unité de l'Eglise dérive donc de l'unité de la chaire de saint Pierre. Saint Cyprien, dit à ce sujet Bellarmin, compare le siége apostolique à une tête, à une racine et à une fontaine. De même que dans un corps toute la vertu des membres leur vient de la tête, que dans un arbre toute la force des branches dérive de sa racine, et que l'eau des ruisseaux découle de leur source, de même, dans l'Eglise, tout évêque dépend du pape, qui est le chef, la racine et la source de toute autorité. De là, ces paroles de saint Bernard (epist. 131 aux Milanais) : « L'Eglise romaine peut abaisser les uns, élever les autres, faire d'un évêque un archevêque, et réciproquement. »

---

siæ, unam sedem Petri constituit, ut hujusmodi unitatis origo ab uno, scilicet a Petro, inciperet : « Quamvis apostolis parem potestatem tribuat, etc., tamen ut unitatem manifestaret, unam cathedram (*doctrinæ tenendæ*) constituit, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. » Deinde subdit : « Hoc erant utique et cæteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio prædití et honoris et potestatis ; sed exordium ab unitate proficiscitur ; et primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia et cathedra una monstretur. » Quid clarius? Ergo primatus potestatis ad hoc datus fuit Petro, ut ab hoc uno principio potestas aliis Ecclesiæ ministris communicetur, et sic una Ecclesia et una cathedra monstretur. Unitas ergo Ecclesiæ derivat (*leg.* derivatur) ab unitate cathedræ Petri ; hinc ait Bellarminus : « S. Cyprianus sedem Petri comparat capiti radici et fonti : sicut autem in omni corpore virtus membrorum derivatur a capite, in arbore virtus ramorum oritur a radice, in omni rivo aqua fluit a fonte ; sic in Ecclesia omnis episcopus dependet a papa, qui est caput, radix et fons potestatis. » Hinc S. Bernardus ad Mediolanenses (epist. 131) scripsit : « Romana Ecclesia alios

V. La nature de l'unité consiste en ce qu'il n'y ait qu'une Eglise, de laquelle toutes les autres Eglises dépendent pour ce qui concerne la doctrine de la foi, afin que la même foi se conserve à jamais dans toutes. Cette Eglise unique, de laquelle naît l'unité ecclésiastique, c'est sans contredit l'Eglise romaine, cette chaire de Pierre, comme l'a dit encore saint Cyprien, « cette église principale où l'unité sacerdotale trouve son point de départ. » Saint Irénée, parlant de cette même Eglise romaine, s'explique d'une manière non moins précise : « C'est à cette église, à cause de sa plus puissante (autrement dire, de sa prépondérante) primauté, qu'il est nécessaire que demeure unie toute l'Eglise, c'est-à-dire tous les fidèles dispersés dans l'univers. » Ces mots : « à cause de sa plus puissante primauté, » sont à remarquer. L'Eglise romaine n'a pas seulement quelque prééminence, comme le dit Febronius, mais une prééminence principale, à laquelle il est nécessaire, et non pas seulement convenable que toute l'Eglise demeure unie. C'est pour cela

---

(*nempe episcopos*) potest deprimere, alios sublimare ; ita ut de episcopis archiepiscopos creare liceat, et e converso. »

V. Natura unitatis est quod una adsit Ecclesia, a qua omnes aliæ Ecclesiæ circa doctrinam fidei pendere debeant, ut sic una fides in omnibus perpetuo servetur. Hæc una Ecclesia, ex qua oritur unitas ecclesiastica, utique est romana, ut scribit S. Cyprianus : « Ad Petri cathedram, atque ad Ecclesiam PRINCIPALEM, unde unitas sacerdotalis exorta est (*Epist.* IV). » Unde S. Irenæus, de eadem romana Ecclesia loquens, dixit : « Ad hanc enim Ecclesiam, propter potentiorem (*legunt alii* potiorem) PRINCIPALITATEM, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles (lib. III, *adv. hær.*, cap. III, nº 2). » Nota « propter potentiorem principalitatem : » ergo romana Ecclesia non tantum aliquam habet præeminentiam, ut vult Febronius, sed præeminentiam principalem, « ad quam necesse est (*nota : non dicit expedit,* aut *decens est*, sed : *necesse est*) omnem convenire Ecclesiam. » Quapropter Ecclesia romana vocatur « centrum unitatis : » in quo nomine etiam Febro-

que l'Eglise romaine est appelée centre d'unité, titre que Febronius lui-même ne lui conteste pas : « Aucun catholique ne nie, est-il obligé de dire, que le siége de Rome soit le chef des autres Eglises et le centre de l'unité (cap. III, §. 8). » Que signifient ces mots, centre d'unité ? Ils signifient que, de même que tous les rayons de la circonférence se réunissent à un centre commun, de même toutes les églises sont unies, et trouvent leur repos en acquiesçant aux décisions de l'Eglise romaine. C'est ce qui a fait dire à saint Cyprien, que les hérésies sont nées de ce qu'on s'est séparé de la chaire de Pierre, qu'il appelle le principe et la source de la vérité. Et ailleurs : « Celui qui déserte la chaire de Pierre, cesse dès lors d'être dans l'Eglise. » Saint Léon a dit que, si le Christ a bâti son église sur Pierre, c'est afin que Pierre soit le solide fondement sur lequel soit inébranlablement fixé le temple éternel, et que c'est ainsi qu'il a donné à son Eglise la force de résister à tous les efforts de l'enfer. » Donc, pour conserver l'unité de la foi et de la doctrine dans l'Eglise entière, Notre-Seigneur a établi le pontife romain chef

---

nius convenit : « Hanc » (nempe sedem romanam) « caput esse aliarum Ecclesiarum et centrum unitatis, nemo catholicorum negat (cap. III, §. 8). » Quid significat centrum unitatis? Significat quod sicut omnes circumferentiæ lineæ in centro uniuntur, sic in judicio Ecclesiæ romanæ omnes Ecclesiæ uniuntur et quiescunt. Propterea ait S. Cyprianus, quod ex separatione a cathedra Petri, quam vocat « caput et originem veritatis, » hæreses ortum habuerunt : « Et cum hæreses et schismata nata sint, dum conventicula sibi diversa constituunt, VERITATIS CAPUT atque ORIGINEM reliquerunt. » (S. Cypr., ed. Ven. anni MDCCXXVIII, col. 400.) Et alibi dicit : « Qui Petri cathedram deserit, in Ecclesia non est. (S. Cypr., *de unit. Eccl.*) Ac proinde scripsit S. Leo, Christum super Petrum Ecclesiam ædificasse, « ut æterni templi ædificatio in Petri soliditate consisteret; hac Ecclesiam suam firmitate corroborans, ne portæ contra illam inferi prævalerent. » (*Epist.* x, *ed. Baller.*, col. 631) Ad unitatem igitur doctrinæ et fidei in tota Ecclesia servandam,

de la vérité, suivant l'expression de saint Cyprien, afin qu'il puisse régir l'Eglise universelle, et que tous, fidèles et évêques, lui soient soumis et acquiescent à ses jugements.

VI. Mais Febronius fait cette instance : « Saint Cyprien a dit : « L'épiscopat est un, et chaque évêque en possède solidairement « la part qui lui est assignée. » Que signifient ces mots, *possède solidairement*, sinon que chaque évêque a la charge de l'épiscopat tout entier? » C'est bien là l'interprétation que donne Febronius ; mais ce n'est pas celle que donnent de ce même passage le cardinal Bellarmin, ni le P Mamachi, ni tous les autres en général, y compris même Noël Alexandre. Saint Cyprien a bien dit que chaque évêque possède solidairement sa part d'épiscopat, mais non que la part en soit égale pour chacun. Tout ce qu'il a voulu dire, c'est que tous les évêques ne composent qu'un corps, par lequel est régie l'Eglise universelle, de telle sorte que tous ensemble font les fonctions de l'épiscopat entier, mais chacun seulement pour sa portion ; car si saint Cyprien avait cru que chaque évêque était chargé du soin de toute l'Eglise, il aurait

---

unum romanum pontificem « veritatis caput » (juxta S. Cyprianum) Dominus constituit, ut ipse universam regat Ecclesiam, omnesque fideles et episcopi ab ipso pendeant, ac in ejus judiciis quiescant.

VI. Sed instat Febronius : « S. Cyprianius ait : « Episcopatus « unus, cujus a singulis in solidum pars tenetur. » Quid denotat, inquit, illud « in solidum tenetur, » nisi quod singuli totius episcopatus Ecclesiæ curam habent? » Sic intelligit Febronius textum illum ; sed non sic intelligunt card. Bellarminus, P Mamachius et alii communiter, imo nec etiam P Natalis Alexander (*Histor. eccl.*, diss. IV, sec. 1, §. 3, object. 7). Dixit S. Cyprianus « in solidum teneri », sed non dixit a singulis in solidum teneri æqualiter. S. doctor ibi non aliud dicere voluit, quam omnes episcopos unum componere corpus, quo universa regitur Ecclesia ; ita ut omnes integrum episcopatum regunt (*leg.* regant), sed unusquisque pro sua parte ; si enim S. Cyprianus sentiret quemque episcopum totius Ecclesiæ curam habere, utique dixisset :

dit que l'épiscopat est possédé tout entier solidairement par chacun, au lieu de dire que chacun en possède seulement une part. Tous les évêques tiennent donc l'épiscopat solidairement, mais chacun d'eux ne l'administre que pour sa seule portion, et tous dépendent d'un seul chef, comme tous les rayons de lumière émanent d'un seul soleil, afin que l'unité de l'Eglise et de la foi se conserve de cette manière. Si cependant il est dit ici que tous les évêques sont solidaires, c'est que, bien que chaque évêque ait sa part à gouverner, il répond solidairement de la part de chacun des autres, en ce sens que chacun doit être tellement uni aux autres par le lien de la charité, abstraction faite de toute obligation de justice, qu'il fasse ce qu'il pourra pour pourvoir, s'il le faut, en cas de besoin, au bien des autres parties du troupeau, ou même du bercail entier. Tous les membres d'une corporation quelconque, sont naturellement obligés chacun d'empêcher le dommage des autres membres, et bien plus encore de la corporation entière, si le dommage ne peut être empêché autrement. C'est là ce qu'a voulu faire entendre le même saint Cyprien, lorsqu'il a dit : « Le corps nombreux des

---

« Episcopatus unus, qui totus a singulis in solidum tenetur, » sed dixit : « cujus a singulis in solidum pars tenetur. » Omnes igitur tenent unum episcopatum in solidum, sed unusquisque illum pro sua portione regit ; et omnes ab uno capite pendent, sicut omnes radii ab uno sole manant, ut sic Ecclesiæ et fidei unitas servetur. Dicit autem « in solidum, » quia etsi unusquisque curam habet suæ partis, tamen simul aliorum partes tenet « in solidum, » in quantum quisque episcopus vinculo mutuæ unionis, non quidem obligationis, cum aliis tam debet esse conjunctus, ut ubi necessarium est, bono aliarum partium, et totius ovilis, cum possit, providere teneatur. Omnibus enim cujuscumque corporis membris insita est obligatio, ut unum occurrat ad impediendum damnum alterius, et tanto magis totius corporis, ubi aliter detrimentum reparari non possit. Hoc ipsemet S. Cyprianus exprimit in sua epistola LXVIII (al. 67), *ad Stephanum*, in qua scribit : « Copiosum corpus est sacerdo-

évêques est uni par une réciprocité d'affection et par le lien de l'unité, de sorte que, si quelqu'un d'entre nous tentait d'introduire une hérésie, et de dévaster le troupeau du Christ, tous les autres en prendraient la défense. Car, bien que nous soyons beaucoup de pasteurs, nous paissons un seul et même troupeau, et nous devons tous ensemble tenir unies entre elles toutes les ouailles que le Christ s'est acquises au prix de son sang.» Saint Augustin a dit la même chose : « Quoique vous soyez plus haut placé que les autres, écrivait-il au pape Boniface, le devoir de la vigilance pastorale nous est commun à nous tous, qui avons la charge d'évêques. Je fais ce que je puis pour la part qui m'est échue, autant que le Seigneur daigne m'en faire la grâce et que vous m'y aiderez par vos prières, pour remédier par mes écrits au mal que les hérétiques font par les leurs. » C'est ainsi que saint Cyprien et saint Augustin expliquent comment chaque évêque est tenu de réparer le mal là où il existe au préjudice de la foi, et de veiller au maintien de l'unité de l'Eglise. Saint Cyprien l'a déclaré d'une manière assez précise, dans le passage même dont s'est prévalu Febronius. Le saint docteur veut y

---

tum, concordiæ mutuæ glutine atque unitatis vinculo copulatum, ut si quis ex collegio nostro hæresim facere et gregem Christi lacerare et vastare tentaverit, subveniant et ceteri... Nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus, et oves universas, quas Christus sanguine suo et passione quæsivit, colligere et fovere debemus. » Idem expressit S. Augustinus, *contra duas epist. Pelag.*, lib I (cap. 1 *ad Bonif. pont.*), ubi sic scribit : « Communis est nobis omnibus, qui fungimur episcopatus officio (quamvis ipse in ea celsiore fastigio præemineas) specula pastoralis. Facio quod possum pro mei particula muneris, quantum mihi Dominus adjuvantibus orationibus tuis dare dignatur, ut pestilentibus et insidiantibus eorum scriptis medentia et munientia scripta prætendam. » Sic igitur S. Cyprianus et S. Augustinus explicant quemcumque episcopum teneri ad reparandum damnum fidei ubi opus est, et ad tuendam unitatem Ecclesiæ. Hoc ipsum satis declarat S. Cyprianus eodem

prouver que l'Eglise est une, parce que tous les membres sont tenus de confesser et de défendre la même doctrine : « Celui, dit-il, qui ne conserve pas cette unité de l'Eglise, peut-il croire qu'il conserve la foi, tandis que saint Paul nous enseigne que c'est tout un, et qu'il nous montre le mystère de l'unité par ces paroles : Un même corps et un même esprit ; une même espérance de notre vocation, un même Seigneur, une même foi, un même baptême, un même Dieu ? C'est cette unité que nous devons soutenir fortement et défendre avec courage, nous autres évêques surtout qui présidons dans l'Eglise, afin de montrer que l'épiscopat lui-même est un et indivisible, etc. L'épiscopat est un, et chaque évêque en possède solidairement la part qui lui est assignée. L'Eglise est une, bien qu'elle s'étende à une multitude de peuples par sa merveilleuse fécondité. De même que la lumière du soleil est une, bien que ses rayons soien multiples ; qu'une même racine produit un arbre entier avec la multitude de ses branches, et que d'une seule source s'échappent quantité de ruisseaux, qui tous en conservent la qualité, etc., ainsi l'Eglise, tout inondée qu'elle est de la lumière du

loco, ubi profert laudatam sententiam illam (quæ pluries a Febronio affertur in medium) : « Episcopatus unus est, cujus a singulis pars in solidum tenetur. » Ibi enim S. doctor probare vult Ecclesiam esse unam, quia unam fidem omnes profiteri et defendere tenentur ; hinc ait : « Hanc Ecclesiæ unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit,... quando B. apostolus Paulus hoc idem docet et sacramentum unitatis ostendit, dicens : Unum corpus et unus spiritus ; una spes vocationis vestræ ; unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus ? Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in Ecclesia præsidemus, ut episcopatum ipsum unum atque indivisum probemus, *etc.* Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia una est, quæ in multitudinem latius incremento fœcunditatis extenditur. Quomodo solis multi radii, sed lumen unum ; et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum ; et cum de fonte uno rivi

Seigneur, étend ses rayons dans l'univers entier, sans cesser pour cela d'être un seul corps et de répondre fidèlement à son origine. » Il est donc évident que saint Cyprien a simplement voulu dire que tous les fidèles, et surtout les évêques, sont tenus de garder et d'observer l'unité de la foi et de la doctrine, afin que l'unité de l'Eglise soit maintenue ; et que par suite tous doivent rester soumis au Pontife romain, comme au chef et à la source de l'unité.

VII. Il est à remarquer que Febronius dans son (chapitre III, § 1, *in princ.*), s'exprime dans les termes suivants : « Nous avons dit que Jésus-Christ a confié les clefs non à un seul apôtre, mais au corps de l'Eglise, originairement par les mains de ses apôtres, à qui, tant collectivement qu'individuellement, il les a immédiatement remises, non à la vérité » (notez bien ceci) « pour ce qui concerne le régime extérieur et politique, mais pour ce qui regarde la partie principale et essentielle de la religion chrétienne, à savoir la propagation et le maintien de la foi ou de la doctrine. » Les apôtres n'avaient donc pas, de l'aveu de Febronius lui-même,

---

plurimi defluunt,... unitas tamen servatur in origine, *etc.* ; sic et Ecclesia Domini luce perfusa, per orbem totum radios suos porrigit..., unum tamen caput est et origo una. » Patet igitur in hoc loco S. Cyprianum nihil aliud significare velle quam omnes fideles et maxime episcopos teneri ad tuendam ac observandam unitatem fidei et doctrinæ, ut unitas Ecclesiæ servetur, ac propterea omnes a romano pontifice, tanquam capite et origine unitatis, pendere debent.

VII. Observo autem quod Febronius (cap. III, § 1, *in principio*) sic scribit : « Diximus (cap. I, § 1), claves a Christo non uni apostolo, sed corpori Ecclesiæ datas esse, primario gerendas per apostolos, quibus omnibus et singulis Dominus eas tradidit immediate, ita ut quilibet horum æqualem in eis partem habuisse credatur, non quidem » (nota) « quoad externum et politicum regimen, sed quoad primam et essentialem religionis partem christianæ, videlicet fidei seu doctrinæ propagationem et conservationem. » Apostoli igitur, ut hic ait Febronius, non

une portion égale en ce qui concerne le régime extérieur de l'Eglise. Comment se fait-il donc qu'il dise ailleurs, ainsi que nous l'avons vu au commencement de ce chapitre, que les évêques, en qualité de successeurs des apôtres, sont tous égaux au pape dans le droit de gouverner l'Eglise, non-seulement pour les choses qui se rapportent au sacrement de l'ordre, mais encore pour les matières de juridiction en tout ce qui concerne le régime de l'Eglise? Voilà comment, dans son faux système, Febronius est forcé de fois à autre de se contredire lui-même. C'est là ce qui arrive à tous ceux qui s'appuient sur de faux principes : ils tombent facilement dans les plus étranges contradictions.

VIII. Mais qu'il cherche à se tromper lui-même, qu'il constitue à son gré l'état et le régime de l'Eglise, il ne pourra jamais altérer ni corrompre la vérité que les conciles et les Pères nous enseignent, à savoir que la puissance, suprême dans l'Eglise a été remise par Jésus-Christ à Pierre (et à ses successeurs), comme chef, racine et source d'où elle se répand ensuite sur les autres évêques, comme nous le voyons clairement établi par saint Cyprien à l'endroit cité, et dans plusieurs autres, où il

---

habebant æqualem partem « quoad externum regimen Ecclesiæ ; » quomodo autem dicit alibi, ut notavimus sub initio hujus capituli, quod episcopi, tanquam apostolorum successores, « sunt in potestate gubernandi Ecclesiam æquales » (pontifici), « non tantum quoad ea quæ ordinis sunt, sed et quæ jurisdictionis, in quantum hæc ad Ecclesiæ regimen spectant? » En quomodo Febronius in suo falso systemate cogitur quandoque sibimet contradicere ! Sic evenit eis qui falsis principiis nituntur : facile in contradictiones incidunt.

VIII. Sed ipse sibi fingat et constituat sicut vult statum et regimen Ecclesiæ, nunquam inficere poterit veritatem quam concilia et patres docent, nempe quod suprema potestas in Ecclesia sit a Christo tradita Petro (ejusque successoribus) tanquam capiti, radici et fonti, ex quo illa deinde in alios episcopos diffunditur, ut clare vidimus doceri a S. Cypriano in loco citato et in pluribus aliis confirmatur, ac clarius explicatur ; nam (in epist.

confirme et explique plus clairement encore la même doctrine. Voici ce qu'il dit dans sa lettre à Jubaïen : « Tenons-nous attaché au chef et à la racine de la seule vraie Eglise, etc. Car c'est à Pierre, avant tous les autres, sur qui il a bâti son Eglise, et à qui il nous a fait voir qu'il a confié, comme à son principe, le gouvernement de tout le corps, qu'il a donné ce pouvoir. » Ainsi toute la puissance ecclésiastique a été conférée à Pierre, considéré comme origine et fondement de l'Eglise universelle ; et de là elle se communique aux autres. « La chaire de Pierre, a dit encore saint Cyprien est l'Eglise principale de laquelle découle comme de sa source l'unité sacerdotale.... L'Eglise, qui est une, a été fondée sur celui-là seul, qui en a reçu les clefs de la bouche du Seigneur... Celui qui déserte la chaire de Pierre n'est plus dans l'Eglise... Il n'y a qu'un Dieu, qu'un Christ et qu'une Eglise, fondée sur Pierre par l'ordre du Seigneur (paroles qui expriment ouvertement le suprême pouvoir du pape et son infaillibilité). » « D'élever un autre autel, ou de créer un autre sacerdoce, que cet autel unique et ce sacerdoce unique, cela est impossible. » Et il termine par ces mots : « Quiconque amasse ailleurs, dissipe. »

---

ad Jubajan.) sic loquitur : « Nos Ecclesiæ unius caput et radicem tenemus, etc., nam Petro primum Dominus, super quem ædificavit Ecclesiam, et unde » (id est a quo Petro) « universitatis originem[1] instituit et ostendit, potestatem istam dedit. » Omnis igitur ecclesiastica potestas collata est Petro tanquam origini universitatis Ecclesiæ, et ex eo communicatur aliis. In alio loco dicit : « Petri cathedra est Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est, etc. » (Lib. I, epist. LV, *ad Cornel.*). In alio loco dicit : « Ecclesia, quæ una est, super unum, qui claves ejus accepit voce Domini, fundata est. » (Epist. *ad Jubajan.*). In alio loco dicit : « Qui Petri cathedram deserit, in Ecclesia non est. » (*De unit. Eccl.*). In alio loco dicit (et hic patenter explicat supremam pontificis potestatem, ejusque infallibilitatem) : « Deus unus est et Christus unus, et una Ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui, aut sacerdotium novum fieri, præter unum altare et unum sacerdotium,

Toute cette doctrine exprime bien le pouvoir suprême du pape et son infaillibilité. En résumé, selon saint Cyprien, toute l'Eglise est régie par la chaire de Pierre, et lui est assujettie ; car de même qu'il n'y a qu'un Christ et une Eglise, il n'y a aussi qu'une chaire, et c'est celle de Pierre, dans laquelle est la véritable doctrine de la foi, et hors de laquelle on dissipe au lieu de recueillir. Je trouve au reste les mêmes sentiments exprimés par Jansénius (cap. XXIX *sui libri proœmialis*). Là, après avoir protesté de sa soumission à l'Eglise romaine et au successeur de Pierre, il répète ces mots du saint martyr : « Je sais que c'est sur cette pierre que l'Eglise est bâtie : quiconque ne ramasse pas avec elle, dissipe. » Cette autorité de Jansénius sera peut-être pour quelques-uns d'un plus grand poids que celle de saint Cyprien. Il n'y a donc qu'une chaire, celle que Jésus-Christ a fondée sur Pierre ; ceux qui s'éloignent d'elle s'égarent ; ils marchent hors de la voie du salut, suivant l'oracle prononcé par le Seigneur lui-même : « Celui qui n'amasse pas avec moi, dissipe. » (*Matth.*, XII, 3.)

IX. Tout ce que nous venons de dire se trouve amplement confirmé par saint Optat de Milève dans le passage que nous avons

---

non potest. » Et terminat : « Quisquis alibi collegerit, spargit. » (Lib. I, ep. VIII, *ad pleb.*). Itaque juxta S. Cyprianum tota Ecclesia regitur et pendet a cathedra Petri ; nam sicut unus est Christus, et una Ecclesia, sic est una cathedra, nimirum Petri, in qua est vera doctrina fidei, et extra quam, qui colligit, spargit. Et invenio Jansenium eadem verba scripsisse (in cap. XXIX *sui libri proœmialis*), ubi, postquam protestatus est se Ecclesiam romanam sequi et Petri successorem, scribit : « Super illam petram ædificatam Ecclesiam scio ; quicumque cum illa non colligit, spargit. » Apud aliquos forte hæc auctoritas Jansenii majoris ponderis erit quam illa S. Cypriani. Una igitur est cathedra, nempe illa quæ est super Petrum fundata, extra quam omnes qui sunt, extra viam salutis incedunt, juxta oraculum Domini : « Qui non congregat mecum, spargit. (*Matth.*, XII, 30).

IX. Idem confirmatur a S. Optato Milevitano (l. II, *contra Parmenianum*) : « Negare non potes scire te in urbe Roma Petro

déjà pareillement cité : « Vous ne pouvez nier, ou prétendre ignorer, que la chaire épiscopale de Rome soit celle qu'a tout le premier occupée Pierre, etc. (Voir plus haut, ch. VI, n. 6.) Rien n'est plus clair que tout ce passage. C'est dans cette chaire unique de Pierre, y dit en d'autres termes le saint évêque, que se conserve l'unité de l'Eglise, et quiconque tenterait d'élever une chaire autre serait impie et schismatique. Saint Pacien, évêque de Barcelone, a tenu le même langage. On lit dans son épître III : « Avant sa passion, le Seigneur avait dit à ses apôtres : « Tout ce que vous lierez sur la terre, etc. Mais avant même cela, il avait dit la même chose à Pierre en particulier, et à Pierre tout seul, pour jeter en lui les fondements de l'unité de son Eglise, après avoir commencé par lui adresser ces paroles : Je te dis que tu es Pierre, » etc. Remarquez ces paroles : « A Pierre seul, pour jeter en lui les fondements de son Eglise. » Comment Jésus-Christ aurait-il pu fonder sur un seul l'unité de l'Eglise et de la doctrine, si tous les évêques avaient dans l'Eglise une autorité égale à celle du pape? Saint Augustin a dit la même chose en

---

primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas appellatus est, in qua cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi defenderent, ut jam schismaticus et impius esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret. » Et ad declarandum, S. Optatus, hanc cathedram esse Ecclesiam romanam, subdit : « Ergo in cathedra unica, quæ est prima de dotibus, sedit prior Petrus, cui successit Linus, Lino successit Clemens, etc. » Quid apertius? Dicit itaque S. Optatus in hac unica cathedra Petri unitatem Ecclesiæ servari, atque schismaticum et impium esse qui aliam cathedram collocaret. Idem scripsit S. Pacianus, episcopus barcinonensis (epist. III) : « Ante passionem suam dixerat Dominus apostolis : Quæcumque ligaveritis, etc. Ad Petrum locutus est Dominus : ad unum ideo, ut unitatem fundaret ex uno ; mox id ipsum in commune præcipiens, qualiter tamen ad Petrum incipit : Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.

ce peu de mots : « Par le choix qu'il a fait de Pierre seul, il nous a recommandé l'unité. Les apôtres étaient plusieurs, et cependant il dit à un seul : Pais mes brebis. » C'est donc à Pierre seul que le Seigneur a confié le soin de son troupeau, afin que l'unité de doctrine se conservât en lui comme dans son centre. Mais pour que cette unité de doctrine pût se conserver, ce n'était pas assez d'une préséance telle quelle, mais il fallait à Pierre un pouvoir suprême et suréminent qui le plaçât au-dessus de tous, car il n'y avait pas, dit saint Jérôme, d'autre moyen d'éviter les schismes. « Le salut de l'Eglise, dit encore ce même père, est attaché au respect dont doit être entouré le souverain prêtre. Si l'on refuse de lui reconnaître un pouvoir hors ligne et qui s'élève au-dessus de tous, il y aura dans les églises autant de schismes qu'il y aura de prêtres. » Remarquez que ce pouvoir éminent a été donné, non à l'universalité de l'Eglise, comme le prétend Febronius par sa nouvelle doctrine, mais au souverain pontife, de la prérogative duquel le saint docteur fait dépendre le salut de l'Eglise.

Nota « ad unum ideo ut unitatem fundaret ex uno ; » quomodo Christus ex uno unitatem Ecclesiæ et doctrinæ fundaret, si omnes episcopi auctoritatem in Ecclesia æqualem ac pontifex haberent? Idem brevi eloquio docuit S. Augustinus (serm. XLVI, cap. XIII), ubi dixit : « In ipso Petro unitatem commendavit. Multi erant apostoli, at uni dicitur : Pasce oves meas. » Propterea igitur soli Petro Dominus suum ovile commendavit, ut in eo unitas doctrinæ servaretur ; sed ut hæc unitas doctrinæ servaretur, non erat satis qualiscumque præsidentia, sed oportebat ut Petrus supremam et eminentem præsidentiam haberet, prout inquit S. Hieronymus, nam aliter schismata, non evitarentur : « Ecclesiæ salus in summi sacerdotis dignitate pendet, cui si non exsors quædam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in Ecclesiis efficientur schismata, quot sacerdotes. » (S. Hieron., in Dial. *contra Luciferian.*, num. 9.) Adverte hanc « eminentem potestatem » datam esse, non universitati Ecclesiæ, ut ex sua nova doctrina vult Febronius, sed summo sacerdoti, ex cujus dignitate docet S. doctor salutem Ecclesiæ pendere.

IX. Febronius nous oppose l'autorité de saint Augustin, qui a dit que Jésus-Christ n'a pas confié les clefs à Pierre seul, mais à l'Eglise entière, par ces paroles : « Recevez le Saint-Esprit, » suivies immédiatement de ces autres : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, etc. » Bède a dit de même que « Jésus-Christ a donné le pouvoir de lier et de délier, suivant la nature des fautes, à toute l'assemblée des élus. » Saint Fulgence et saint Cyrille d'Alexandrie, cités également par Febronius, ont dit la même chose. Nous répondons que les Pères cités n'ont voulu parler que du pouvoir d'absoudre, et il n'est pas douteux que ce pouvoir appartienne à tous les évêques de même qu'au pape, comme un droit attaché au caractère épiscopal ; mais ce pouvoir même est et a toujours été subordonné au pape, en ce sens que celui-ci peut le limiter, comme l'a reconnu le concile de Trente, quand il a dit que c'est avec raison que les souverains pontifes, en vertu de la suprême autorité qui leur a été donnée sur toute l'Eglise, ont réservé à leur

---

X. Opponit Febronius auctoritatem S. Augustini (serm. CXVIII, *de divers.*, cap. II) ubi scribit Christum non soli Petro, sed toti Ecclesiæ claves tradidisse : « Has enim claves non homo unus, sed unitas accepit Ecclesiæ... Audite in alio loco quid Dominus dicat apostolis suis : Accipite Spiritum sanctum ; et continuo, si dimiseritis peccata, dimittentur, etc. » Eodem modo loquitur Beda (in homil. *de SS. Petr. et Paul.*) : « Omni igitur electorum Ecclesiæ, juxta modum culparum vel pœnitentiæ, ligandi atque solvendi. » Idem dicunt S. Fulgentius et S. Cyrillus Alexandrinus apud Febronium. Sed respondemus prælaudatos Patres ibi de absolvendi facultate loqui ; et nulli dubium, hanc facultatem non tantum ad pontificem, sed etiam ad omnes episcopos pertinere, tanquam eorum characteri episcopali intrinsecam ; sed hæc eadem facultas est, ac semper fuit pontifici subordinata, in quantum pontifex potest eam limitare, sicut a tridentina synodo (sess. XIV, cap. VII) expressum fuit : « Unde merito pontifices maximi pro suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari

jugement spécial l'absolution de certains péchés énormes. Et on peut voir, dans quelques éditions de ce concile, plusieurs canons à l'appui de ce décret, tels que le c. *Ita quorumdam, de Judæis*; le c. *Conquesti, de sent. excomm.*, et beaucoup d'autres.

XI. Febronius cite un autre passage de saint Augustin, où, parlant en général de tout le pouvoir conféré à l'Eglise, le saint docteur s'exprime ainsi : « Un seul a dit au nom de tous : Vous êtes le fils du Dieu vivant; et en récompense il reçoit les clefs en commun avec tous, comme représentant l'Eglise entière, et il les reçoit pour tous, parce que l'unité est dans l'universalité. » Mais que pourra jamais inférer notre adversaire de ce texte? « Pierre a reçu les clefs en commun avec tous, » sans doute; car lui seul, sans le concours des autres, n'aurait pu suffire au gouvernement de l'Eglise. « Parce que l'unité est dans l'universalité, » nul doute encore, car l'unité de l'Eglise consiste dans l'union des membres avec le chef; mais en observant toujours cette règle, que les membres sont obligés de reconnaître la supériorité de leur chef, puisque c'est de lui, par communication, qu'ils reçoivent toute leur vertu. D'ailleurs saint Augustin n'a

---

judicio reservare. » Et ad hoc comprobandum plures canones ibi citantur cap. *Ita quorumdam* de Judæis; cap. *Conquesti*, de sent. excomm., et alii.

XI. Febronius alium S. Augustini textum adducit (in tract. 118) ubi S. doctor generice loquitur de tota ecclesiastica potestate, et dicit : « Unus pro omnibus dicit : Tu es Filius Dei vivi; et propter hoc claves cum omnibus, tanquam personam gerens Ecclesiæ, accepit; ideo unus pro omnibus, quia unitas in omnibus. » Sed quid Febronius ex his verbis inferre unquam poterit? S. doctor inquit : « Petrus accepit claves cum omnibus; » profecto, nam ipse solus sine aliorum ministerio Ecclesiam universam gubernare non valebat. Subdit postea : « Quia unitas in omnibus; » maxime, quoniam Ecclesiæ unitas in unione membrorum cum capite consistit : sed servata semper debita subjectione, quam membra capiti præstare tenentur, dum a capite membris virtus communicatur. Verumtamen S. Augustinus per

nullement entendu affirmer par là que les membres sont égaux en pouvoir à leur chef; encore moins que le chef est subordonné aux membres, quand les membres sont assemblés. Dans plusieurs autres passages déjà cités plus haut, le saint docteur a confessé assez clairement la puissance suprême qui appartient au pape, et qu'il exerce sur toute l'Eglise. Tantôt il dit (epist. 162) que la primauté de la chaire apostolique a toujours résidé dans l'Eglise romaine, tantôt (*Psal. cont. part. Donat.*) que celui qui est assis sur la chaire de Pierre est cette pierre fondamentale que ne sauraient vaincre les efforts de l'enfer ; et certes c'est bien là reconnaître l'infaillibilité du pontife romain, infaillibilité qui est inséparable du pouvoir suprême (en matière de foi). Saint Augustin a confirmé expressément cette doctrine lorsqu'il a déclaré, à propos du baptême des enfants, que « les réponses du siége apostolique sont une preuve de la foi catholique tellement certaine et évidente, que tout doute après cela est interdit aux chrétiens » (Epist. 157). Il a dit ailleurs, en parlant de la condamnation des pélagiens (lib. II, cap. III, contra duas epist. Pel.) : « Le rescrit du pape a mis fin à la discussion

---

hujusmodi sententiam equidem non intellexit asserere, quod membra in potestate capiti sunt paria; et tanto minus, quod caput subjicitur membris, cum membra simul congregantur. Pluribus enim locis jam superius relatis S. doctor supremam potestatem, quam papa super universam obtinet Ecclesiam, satis declaravit. In uno loco dixit : « In ea (Ecclesia romana) semper apostolicæ cathedræ viguit principatus. » (Epist. CLXII). In alio dixit : « Numerate sacerdotes vel ab ipsa sede Petri, in ordine illo Patrum, quis cui successerit videte; ipsa est petra quam non vincunt superbæ inferorum portæ. » (In psalm. *contr. par Don.*). En clare descripta a D. Augustino sedis romanæ infallibilitas, quæ cum suprema potestate necessario conjuncta esse debet. In alio loco idem confirmavit expresse, dicens : « In verbis apostolicæ sedis tam antiqua atque fundata, certa et clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare christianis (Epist. CLVII). » Præterea id pariter declaravit exem-

(soulevée par les pélagiens), et la condamnation qu'il a portée contre eux fait qu'ils sont condamnés par tout l'univers, de sorte que les lettres d'Innocent lèvent tout doute à ce sujet. » C'est ce qui a fait dire au pape saint Pélage, que saint Augustin appelait schismatique toute opinion contraire à la doctrine du siége apostolique (can. *Quoniam*, *caus.* XXIV, qu. 1).

XII. Febronius oppose encore ces paroles de Bède (in cap. XIX *Matth.*) : « Pierre a reçu les clefs du royaume des cieux, comme représentant dans sa personne l'unité même. » Comme chef de l'Eglise, répondrons-nous, Pierre représentait l'unité de l'Eglise, c'est-à-dire l'Eglise universelle ne formant qu'un corps, de la même manière qu'un roi représente tout son royaume. C'est la même chose que ce qu'avait écrit déjà saint Augustin (serm. CXVIII, c. II), que Pierre, à cause du privilége qui lui fut accordé de représenter l'Eglise entière, a mérité de s'entendre adresser cette promesse : Je te donnerai les clefs, etc. Febronius se

---

plo damnationis pelagianorum ; etenim (lib. II, cap. III, contra duas epist. Pelag.) scripsit : « Per papæ rescriptum pelagianorum causa finita est, totoque orbe post ejus damnationem damnati sunt, ac litteris Innocentii tota de hac re dubitatio sublata est. Nota « post ejus damnationem ; » damnatio igitur a pontifice prodita erat illa, quæ omnem « dubitationem » auferebat. Hinc scripsit S. Pelagius papa, citans S. Augustinum, qui opinionem difformem doctrinæ apostolicæ sedis appellabat schisma : « Contra apostolicam sedem temere credentes, pessima dividit opinio ; quod schisma specialiter esse denuntiat Augustinus. » (Can. *Quoniam*, caus. XXIV, qu. 1).

XII. Item Febronius. opponit auctoritatem ven. Bedæ, qui (in cap. XIX *Matthæi*) ita scribit : « Claves regni cœlorum Petrus, tanquam personam gerens ipsius unitatis, accepit. » Equidem, respondemus, Petrus ut caput Ecclesiæ repræsentabat Ecclesiæ unitatem, scilicet Ecclesiam universam unitam, pari modo quo rex universum suum regnum repræsentat. Hoc idem scripsit etiam divus Augustinus (serm. CXVIII, cap. II) : « Petrus.... propter ipsam personam, quam totius Ecclesiæ solus gestabat,

trompe avec Louis Ellies Dupin, lorsqu'il affirme que, d'après les paroles de Bède et de saint Augustin, la puissance suprême réside dans l'Eglise, et qu'elle se communique de l'Eglise au pape. Il se trompe, dis-je, car le même saint Augustin ne considérait point Pierre comme simple ministre de l'Eglise, mais comme son chef et son supérieur, qui la représentait de la même manière que le roi représente tous ses sujets. Voici comment le saint docteur s'en explique dans son *Enarration* sur le psaume CVIII, n. 1, où il dit que Pierre représente l'Eglise à cause de sa primauté sur les autres disciples du Sauveur, et que c'est en cette qualité qu'il a reçu cette promesse : Je te donnerai les clefs, etc. L'avantage qu'avait Pierre de représenter l'Eglise dérivait donc de sa primauté sur les autres disciples. Et cela est si vrai, que saint Augustin joint la primatie de Pierre sur les disciples à sa qualité de représenter l'Eglise ; en sorte que Pierre représentait l'Eglise, parce que toute la puissance de l'Eglise était en lui. Et, en effet, le Père Noël Alexandre, tout ennemi

---

audire meruit : Tibi dabo claves, etc. » Errat Febronius cum Ludovico Dupino asserens supremam potestatem, juxta hic allatas sententias Bedæ et Augustini, apud Ecclesiam existere, atque ab Ecclesia papæ communicari ; errat, dico, nam idem Augustinus Petrum non tanquam simplicem Ecclesiæ ministrum, sed ut principem illius et caput, Ecclesiam repræsentantem reputavit, sicut rex omnes suos subditos repræsentat. En quo modo S. doctor id declarat (in psalm. CVIII), ubi scribit Petrum in tantum Ecclesiam repræsentare, in quantum ipse Ecclesiæ primatum habet : « Quædam dicuntur, quæ ad apostolum Petrum proprie pertinere videantur, nec tamen habent illustrem intellectum, nisi cum referuntur ad Ecclesiam, cujus ille agnoscitur in figura gestare personam propter primatum, quem in discipulis habuit, sicut est : Tibi dabo claves, etc. » En quomodo S. doctor conjungit primatum Petri super discipulos cum repræsentatione Ecclesiæ ; ideo enim Petrus repræsentabat Ecclesiam, quia in ipso erat tota Ecclesiæ potestas, quæ in primatu erat. Et revera, scribit P. Natalis Alexander (quamvis hic auctor sit

déclaré qu'il était de la puissance pontificale, convenait lui-même que la pensée de saint Augustin était celle que nous indiquons, savoir, que les clefs ont été remises à Pierre non comme mandataire de l'Eglise, tel que serait un officier royal qui recevrait au nom de son maître les clefs d'une ville, mais comme supérieur et chef de l'Église même, tel qu'un prince qui reçoit le glaive au nom du peuple qu'il est tenu de défendre. En conséquence, Noël Alexandre établit la distinction suivante : Saint Pierre a reçu de Jésus-Christ les clefs du royaume des cieux au nom de l'Eglise, c'est-à-dire comme lieutenant de l'Eglise, je le nie ; comme chef suprême de l'Eglise après Jésus-Christ et sous Jésus-Christ, je l'accorde. Et il fait voir que tel est le sens de ce qu'a dit saint Augustin.

Voilà comment nos adversaires eux-mêmes ne peuvent s'empêcher de rendre quelquefois hommage à la vérité. Un savant auteur moderne, parlant de l'opinion de Dupin sur la prétendue

---

unus ex maximis pontificiæ potestatis oppugnatoribus), hanc esse D. Augustini sententiam, nempe quod Petro claves traditæ fuerunt, non quidem tanquam Ecclesiæ legato, sicut regius orator claves alicujus civitatis nomine sui regis accipit, sed tanquam rector et caput Ecclesiæ, sicut princeps ensem accipit nomine populi, quem defendere obligatur. En verba P. Natalis : « Petro non sunt collatæ claves, nisi tanquam Ecclesiæ legato, nego : ut Ecclesiæ supremo post Christum (*nota* supremo) et sub Christo rectore ac moderatore, concedo. Illius itaque propositionis duplex potest esse sensus : primus, quod S. Petrus Ecclesiæ nomine claves acceperit, quemadmodum regius orator nomine regis alicujus civitatis claves accipit, in quam propterea nullam habet potestatem ; at nequaquam ita est. Secundus, quod Ecclesiæ nomine claves acceperit, ut illius rector et moderator, quomodo princeps populi nomine gladium accipit et ad ejus tuitionem regni splendorem convertere tenetur ; quo sensu S. Petrum claves nomine Ecclesiæ accepisse dixit S. Augustinus. » Sic scribit P Nat. Alex. (in diss. IV, sect. 1, § 3). En quomodo ipsi adversarii nequeunt aliquando non pandere veri-

égalité de puissance du pape et des évêques, dit que des assertions semblables sentent l'hérésie et le schisme. C'est la tête qui donne aux membres leur vigueur, et non les membres qui communiquent la leur à la tête. C'est en ce sens qu'il faut entendre ce qu'a dit Tertullien : « Si vous veniez à penser que le ciel est encore fermé, souvenez-vous que le Seigneur en a laissé les clefs à Pierre, et par lui à l'Eglise. »

XIII. Mais Febronius insiste. Le concile de Trente, dit-il, nous enseigne, à propos des indulgences, que c'est à l'Eglise qu'a été accordé un tel pouvoir. C'est à l'Eglise que ce pouvoir a été accordé ; mais qu'est-ce que l'Eglise ? L'Eglise, nous dit saint Cyprien, c'est le peuple uni à son évêque, et le troupeau attaché à son pasteur. L'Eglise est un corps composé de tous les fidèles unis et attachés au pontife qui est leur chef, et dont le siége est comme le centre auquel toutes les autres Eglises doivent être unies, ainsi que l'a dit René Massuet, cité par Febronius, d'une

---

tatem. Hinc quidam doctus auctor modernus, loquens de eo quod dixit Dupinus, nempe quod in Ecclesia communicatur potestas æque episcopis quam pontifici : « Hæresim porro (*ait*) et schisma sapiunt assertiones istæ. » A capite ad membra, non vero a membris ad caput virtus fluit ; idcirco scripsit Tertullianus : « Si adhuc cœlum putas clausum, memento claves Dominum Petro et per eum Ecclesiæ reliquisse (Lib. *Scorpiaç.*, cap. x).

XIII. Sed instat Febronius, concilium tridentinum, tractans de indulgentiis, docere potestatem traditam esse Ecclesiæ : « Cum potestas Ecclesiæ concessa sit, » etc. (sess. xxv, c. xxi.) Dicit, « Ecclesiæ concessa sit ; » sed peto : Quid est Ecclesia ? S. Cyprianus instruit : « Ecclesia est plebs sacerdoti adunata, et grex pastori suo adhærens (epist... lib. III). Ecclesia corpus est compositum ex omnibus fidelibus inter se coeuntibus, et pontifici eorum capiti adhærentibus, cujus sedes est tanquam centrum, cui omnes aliæ Ecclesiæ conjungi tenentur, prout scripsit Renatus Massuetius (apud eumdem Febronium, cap. ii, §. 5, n. 2), sic concludens : « Hæc (Ecclesia romana) ceterarum

manière plus particulière ; et cela est d'autant plus nécessaire que Jésus-Christ a donné à Pierre par participation la puissance des clefs, pour qu'elle se transmît ensuite de lui aux autres, ainsi que l'enseigne aussi saint Thomas à peu près dans les mêmes termes. « C'est pour le bien de l'unité, a dit saint Optat de Milève, que saint Pierre a été mis au-dessus de tous les autres apôtres, et a reçu les clefs du royaume des cieux pour les communiquer aux autres. Ce mot *communiquer* ne signifie pas, comme Febronius le prétend, que la communication ait lieu immédiatement par Jésus-Christ, mais il signifie plutôt qu'elle se fait médiatement, et par saint Pierre. Nous avons déjà vu le même saint Optat affirmer que le Seigneur avait donné à Pierre, comme chef de l'Eglise, une chaire unique ou privilégiée, afin que l'unité de l'Eglise et de la doctrine pût s'y conserver, de sorte qu'on doit tenir pour schismatique et impie quiconque tenterait d'élever une autre chaire contre la

---

caput, cui arctissime adhærere tenentur omnes, maxime quia Christus Petro principalius clavium potestatem contulit, ut ab ipso illa postmodum participaretur, et ad alios transiret, ut scripsit S. Thomas : « Dominus soli Petro promisit claves regni, etc., ut ostenderet quod potestas clavium erat per eum ad alios derivanda. » Idque prius scripsit S. Optatus Milevitanus : « Bono unitatis B. Petrus... præferri apostolis omnibus meruit; et claves regni cœlorum communicandas ceteris solus accepit » (lib. VII, pag. 104). Dixit « communicandas, » non quidem immediate a Christo, ut vult Febronius, sed a B. Petro ; nam ipsemet S. Optatus alibi jam scripsit (ut notavimus, cap. VII, n. 7) S. Petro tanquam capiti Ecclesiæ traditam esse a Domino cathedram singularem, ut in illa unitas doctrinæ et Ecclesiæ servaretur ; ita ut schismaticus et impius reputaretur, qui aliam cathedram adversus cathedram Petri collocare tentaret. Sentit igitur D. Optatus, clavium potestatem a S. Petro aliis distribuendam fuisse, prout jampridem Tertullianus mox supra citatus scripsit : « Claves Dominum Petro, et per eum Ecclesiæ reliquisse. »

chaire de Pierre. Saint Optat pensait donc que c'était à Pierre à faire part aux autres du pouvoir des clefs, comme nous avons vu tout à l'heure que l'avait dit avant lui Tertullien.

XIV. C'est encore dans le même sens qu'Innocent I[er] écrivait l'an 404 aux évêques d'Afrique, réunis en concile à Carthage : « C'est de Pierre qu'est découlé l'épiscopat lui-même et toute l'autorité attachée à ce nom. » Saint Léon a dit aussi ces paroles remarquables : « Le pouvoir des clefs a passé sans doute aussi aux autres apôtres, et tous les pasteurs de l'Eglise l'ont reçu de même par communication ; toutefois ce n'est pas en vain qu'il est confié particulièrement à un seul, quoiqu'il soit accordé à tous. » Le même saint Léon a dit de plus : « La solidité promise à Pierre sera l'affermissement de tous, parce qu'elle aura été communiquée par lui à tous les apôtres. » Et dans la quatre-vingt-neuvième de ses lettres, il dit que Jésus-Christ a placé la primauté principalement dans la personne de Pierre, pour faire découler de lui

---

XIV. Sic etiam scripsit Innocentius I (ep. XXIV), anno 404, ad episcopos africanos in tertio concilio carthaginensi adunatos : « A Petro ipse episcopatus, et tota hujus nominis auctoritas emersit. » Ita etiam scripsit S. Leo (*de assumpt.*, etc., serm. III.) : « Dicitur beatissimo Petro : Tibi dabo claves, etc. Transivit quidem etiam in alios apostolos jus potestatis istius, et ad omnes Ecclesiæ principes decreti hujus constitutio commeavit ; sed non frustra uni commendatur, quod omnibus intimatur. Petro enim ideo hoc singulariter creditur, quia cunctis Ecclesiæ rectoribus Petri forma præponitur. » Nota verba, « transivit, commeavit. » Et in eodem sermone S. Leo addidit : « In Petro ergo omnium fortitudo munitur, ut firmitas quæ Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur. » Et in epist. 89 scripsit : « Ut in B. Petro principaliter (primatum) collocaret, ut ab ipso quasi quodam capite dona sua velut in corpus omne diffun-

a). Ce concile paraît avoir été tenu en 416, puisque la lettre donnée en réponse par Innocent I[er] doit être de janvier 417 (Labb. *Conc.* t. II, col. 1287). Ce ne peut donc pas être du troisième concile de Carthage, tenu en 317, qu'il s'agit ici. (*Note de l'éditeur.*)

es dons comme de la tête dans le corps entier de son Eglise. » Aussi, lorsque le pape crée des évêques, il dit d'après l'antique usage : « Nous pourvoyons l'Eglise de N. de la personne de N, que nous lui donnons pour chef et pour évêque, » etc. Pierre a reçu les clefs de l'Eglise, dit Duval, parce qu'il était nécessaire qu'elles vinssent de lui, comme de la source et de la racine du pouvoir, à tous les autres pasteurs de l'Eglise. » Gerson lui-même a été forcé d'avouer, comme nous l'avons fait observer plus haut, qu'il résulte, tant de l'institution de Jésus-Christ que de la tradition des conciles généraux et de l'Eglise entière, que le gouvernement du pape est vraiment souverain et monarchique; et de plus, que quiconque s'obstinerait à refuser de lui reconnaître cette qualité, serait hérétique. Dans un autre ouvrage, le même Gerson a dit : « La plénitude de la loi ecclésiastique ne peut résider de droit ordinaire que dans le souverain pontife formellement et subjectivement. » Or, s'il y a, d'une part, dans le souverain pontife plénitude de la loi, ce qui équivaut à une plénitude de pouvoir; si, d'autre part, c'est une erreur de dire

---

feret. » Propterea papa creans episcopos dicit ex antiqua consuetudine : « Providemus Ecclesiæ N. de persona N., et præficimus eum in episcopum ejusdem Ecclesiæ, committentes ei administrationem in temporalibus et spiritualibus. » Unde postea scripsit Duvallius : « Petrus accepit claves Ecclesiæ, quia ab illo in reliquos Ecclesiæ pastores, tanquam e fonte, capite et radice, erant derivandæ. » (Tract. *de supr. rom. pont.*, part. 1, quæst. 3.) Ex hoc autem Gerson coactus fuit confiteri, ut supra notavimus, tam ex institutione Christi quam generalium synodorum et totius Ecclesiæ traditione, statum papalem esse vere supremum et monarchicum; et ibi subdidit : « Quem statum quisquis impugnare præsumit pertinaciter, hæreticus est. » Et in alio loco lib. *de orig. jur.*, concl. 2), idem Gerson dixit : « Plenitudo legis ecclesiasticæ non potest esse de lege ordinaria, nisi in summo pontifice formaliter et subjective. » Si ergo ex una parte in summo pontifice est plenitudo legis, quæ idem est ac plenitudo potestatis; et ex alia parte si erroneum est dicere,

que l'Eglise a plusieurs chefs, le pape est donc le chef unique en qui réside la puissance pleine, suprême et indépendante. Comment donc Gerson, après avoir posé de tels principes, a-t-il pu soutenir que le pape était subordonné au concile? Pour moi, je ne saurais le comprendre.

XV Dans son assemblée de l'an 1682, le clergé gallican a émis quatre propositions célèbres, dont voici la dernière : « Quoique le pape ait la principale part dans les questions de foi, et que ses décrets regardent toutes les Eglises, et chaque Eglise en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise n'intervienne. » Mais, demanderons-nous, de quelle manière ce consentement devra-t-il intervenir? Suivant les uns, les décisions pontificales deviennent irrévocables quand tous les fidèles y donnent leur consentement; suivant les autres, il suffit du consentement de tous les évêques ; il y en a d'autres qui se contentent de l'adhésion d'une seule province; d'autres enfin exigent le consentement de la plus grande partie des évêques de la chrétienté. Mais Febronius veut encore davantage, et le consentement de

---

quod Ecclesia plura capita habet, ergo pontifex est unicum caput, in quo residet plena, suprema et independens potestas. Quomodo autem Gerson, postquam hujusmodi principia statuit, contendere potuit, papam concilio subesse, intelligere non valeo.

XV. Clerus gallicanus, in comitiis anni 1682, inter quatuor celebres illas propositiones, istam in quarto loco protulit : « In fidei quoque quæstionibus præcipuas summi pontificis esse partes, ejus decreta ad omnes Ecclesias pertinere; nec tamen irreformabile esse judicium, nisi Ecclesiæ consensus accesserit. » Sed quærimus, quomodo hujusmodi consensus accedere debet? Alii dicunt, tum pontificias definitiones evadere irreformabiles, cum omnium fidelium consensus accedit; alii, saltem cum accedit consensus omnium episcoporum ; alii putant, unius tantum provinciæ consensum satis esse ; alii demum requirunt consensum majoris partis episcoporum, in orbe christiano degentium;

la plus grande partie des évêques ne le satisfait pas, quoique ce soit un usage bien établi dans les conciles œcuméniques, de tenir les questions pour jugées à la simple majorité des suffrages. Cela posé, que faudra-t-il, si le nombre d'évêques adhérents au décret du pape égale seulement celui des opposants, ou si ce nombre est inférieur, comme cela s'est vu au IVe siècle, quand quatre cents évêques rejetèrent un décret du pape saint Melchiade, contre dix-huit seulement, qui se montrèrent orthodoxes (*a*), ainsi que le rapporte Aunold dans son introduction au droit canon (pag. 162) ? En des cas semblables, qui pourra trancher la difficulté, si l'on refuse de reconnaître un juge suprême et infaillible ? C'est au surplus une erreur de dire que les évêques ne forment un corps que s'ils sont réunis en concile. Duval, dans son ouvrage déjà cité, dit qu'il est de foi que l'Eglise ne peut pas se tromper, non-seulement quand elle est assemblée en concile, mais aussi tant qu'elle reste dispersée dans

---

sed hæc opinio non arridet Febronio dicenti, consensum majoris partis episcoporum non sufficere ; quamvis in synodis œcumenicis talis sit consuetudo, ut quæstiones per suffragia majoris partis votantium definiantur. His positis, quæritur quid dicendum, si pontificio decreto pars æqualis episcoporum accedat? et quid, si accedat minor pars, ut seculo IV accidit, cum sententiæ S. Melchiadis papæ tantum 18 episcopi orthodoxi adhæserunt, sed contra alii 400 eam rejecerunt (*a*), prout refert Aunoldus (*Introd. ad jus cano.*, p. 162)? In hujusmodi casibus quis litem dirimet, si unus supremus judex non agnoscitur, qui fidei causas definiendi infallibilem facultatem habeat ? Ceterum error est dicere, episcopos non formare corpus, nisi in concilio sint adunati. Scripsit Duvallius (*De supr. pont. pot.*, p. 235) : « Est enim de fide, Ecclesiam non tantum ut congregatam in œcumenico concilio, sed ut diffusam per orbem, errare non

(*a*). Peut-être s'agit-il ici du concile de Rome de l'an 313, composé de trois évêques des Gaules et de quinze d'Italie, outre le pape, mais au décret duquel les évêques donatistes, qui étaient nombreux, refusèrent de se soumettre. (*Note de l'éditeur.*)

l'univers. Et la faculté de Paris, en 1664, condamnant un livre intitulé, *Le Pacifique Véritable*, s'est exprimée en ces termes : « Ces propositions, en tant qu'elles n'attribuent l'infaillibilité à l'Eglise universelle que lorsqu'elle est assemblée en concile œcuménique, sont téméraires, injurieuses à l'Eglise elle-même, et hérétiques. » Ainsi, quoi qu'en dise Febronius, il est certain que, si dans un concile il suffit, pour convertir une décision papale en dogme, qu'elle ait l'assentiment de la majeure partie des évêques, il en est de même hors du concile. Or, s'il suffit du consentement de la plus grande partie des évêques pour donner à une proposition le caractère de la vérité, nous devons certainement croire tous ensemble que le pape est infaillible dans toutes ses définitions en matière de foi ou de mœurs ; car ce n'est pas seulement la majorité, mais c'est la très-grande partie de l'Eglise (comme l'ont dit Bellarmin et le pape Benoît XIV), qui tient et a toujours tenu cette proposition pour vérité constante. Le seul clergé de France fait exception. Ou bien donc il faut croire à l'infaillibilité du pape, ou bien il faudra dire que toute l'Eglise

---

posse. » Et Facultas parisiensis, anno 1664, adversus quemdam librum, cui titulus *Le Pacifique véritable*, sic declaravit : « Hæ propositiones, in quantum infallibilitatem Ecclesiæ universali in nullo alio statu, quam in concilio œcumenico congregatæ tribuunt,... temerariæ sunt, ipsi Ecclesiæ injuriosæ et hæreticæ. » Quapropter, quidquid dicat Febronius, certum est, quod sicut in concilio sententia majoris partis episcoporum adhærentium judicio pontificis dogma de fide constituit, ita etiam extra concilium. Si autem consensus majoris partis episcoporum sufficit, utique papam esse infallibilem omnes credere tenemur statim ac aliquid circa fidem aut mores ipse definitive decernit ; non solum enim major, sed maxima pars Ecclesiæ (aiunt Bellarminus, et papa Benedictus XIV, epist. *ad inquisit. gen. Hispan.*, et ut refert Billuart, in, 2, tom. I, diss. 4, art. 5), excepta Gallia, id tenet et semper tenuit. Aut igitur infallibilitatem pontificis fateri oportet, aut dicere quod Ecclesia catholica tantum ad Gallorum numerum redacta sit.

catholique est maintenant réduite à la seule Eglise gallicane.

XVI. L'Eglise est, dit-on, le corps mystique de Jésus-Christ. Or, comme un corps ne peut vivre sans tête, de même la tête ne peut vivre sans corps. On répond que cette proposition est vraie dans ses deux parties, mais qu'elle est ici sans application : car il ne s'agit nullement de la constitution ou de l'intégrité, mais seulement du régime du corps de l'Eglise. Or, de même que le corps humain est gouverné par l'esprit, dont la tête est le siége, de même le corps de l'Eglise est gouverné par le pape, qui en est le chef. L'office du chef, c'est-à-dire du pape, c'est de régir et d'enseigner ; l'office du corps, c'est-à-dire de l'Eglise, c'est d'écouter et d'obéir. Aussi le concile de Florence a-t-il déclaré que le pape est le *chef* et le *docteur* de l'Eglise entière.

XVII. Si l'autorité du pontife est suprême et son jugement infaillible, dit-on encore, à quoi servent les conciles ? Ils servent à procurer plusieurs grands avantages : par exemple, à ce que les évêques s'attachent plus fortement encore à étouffer les

---

XVI. Dicunt : Ecclesia est corpus Christi mysticum ; unde, sicut corpus nequit subsistere sine capite, ita caput nequit subsistere sine corpore. Respondetur : Nulli dubium quod corpus non potest esse sine capite, nec caput sine corpore ; sed hoc in casu nostro non obest, ubi non de corporis constitutione, sive integritate, sed tantum de regimine corporis Ecclesiæ agitur. Constitutio quidem, sive integritas corporis importat, ut ipsum non sit sine capite, nec caput sine corpore ; regimen autem corporis Ecclesiæ importat, ut sicut corpus humanum a mente hominis gubernatur, sic corpus Ecclesiæ gubernetur a papa, tanquam ab ejus capite. Officium igitur capitis, id est pontificis, est regere et docere : officium corporis, id est Ecclesiæ, est audire et parere ; quapropter synodus florentina declaravit *Pontificem esse caput totius Ecclesiæ, et doctorem.*

XVII. Dicent : Si ergo pontificis judicia sunt infallibilia, ejusque auctoritas suprema est et independens, ad quid concilia deserviunt ? Respondetur : Ad plura et maxima bona deserviunt ; prosunt ut episcopi fortius se adhibeant ad dissidia com-

divisions, à réprimer les audacieux et les rebelles, à rendre les évêques plus habiles à instruire leurs peuples, à répandre en tous lieux la connaissance des décisions pontificales, à rendre plus précise la notion des dogmes de la foi. « Enfin, dit Vincent de Lérins (*Comm.*, cap. XXXII), qu'est-ce que l'Eglise a prétendu obtenir par les décrets de ses conciles, sinon que l'on étudie avec plus de soin ce qu'on se contentait jusque là de croire simplement. » Ajoutons que les papes convoquent quelquefois les conciles, pour s'éclairer eux-mêmes davantage des lumières de l'Esprit-Saint au moyen de la discussion faite en concile des points contestés. Car l'infaillibilité du pape, comme l'a dit le cardinal Duperron dans son *Perroriana*, au mot *Infaillibilité*, ne consiste pas en ce qu'il reçoive continuellement du Saint-Esprit les lumières nécessaires pour la décision de toutes les questions qui concernent la foi, mais en ce qu'il juge sans se tromper des choses où il se sent suffisamment éclairé d'en haut ; et que, quant à celles pour le jugement desquelles il trouve que les lumières lui manquent, il les soumette à la discussion dans un concile, avant de prononcer son jugement.

---

pescenda ; prosunt ad reprimendos contumaces ; prosunt ut prælati peritiores reddantur ad populos suos instruendos ; prosunt ut pontificiæ definitiones ubique manifestentur ; prosunt demum ut dogmata fidei diligentius teneantur, sicut scripsit Vincentius Lirinensis (in suo *Commonit.*, cap. XXXII.) : « Denique quid unquam aliud (Ecclesia) conciliorum decretis enisa est, nisi ut quod antea simpliciter credebatur, hoc idem diligentius crederetur ? » Adde, quod aliquando pontifices concilia convocant, ut per discussionem in concilio habitam de aliquo dubio fidei, ipsi clarius a Spiritu sancto illuminentur. Scripsit enim cardinalis Perronius (in suis *Perronianis*, verb. *Infaillibilité*) quod papæ infallibilitas non consistit in hoc quod ipse semper a Spiritu sancto necessarium lumen recipiat, ut omnes fidei quæstiones decernat, sed in hoc quod in illis, in quibus satis a Deo illustratus se sentit, sine errore judicet ; et alias, in quibus non se sentit sufficienti lumine præditum, concilio

XVIII. Febronius prétend que les conciles sont d'une absolue nécessité, à cause de leur autorité irrécusable, et qui n'appartient qu'à eux, dit-il, en matière de foi. Mais les théologiens enseignent communément que les conciles sont utiles à la vérité, mais non nécessaires. C'est ce que disent d'un commun accord Juénin, Tournely, Duval et d'autres; et la faculté de Paris l'a aussi déclaré expressément en 1663. Nous verrons plus loin (chap. IX, n° 3) qu'effectivement beaucoup d'hérésies ont été éteintes sans concile, mais par le seul effet de décisions pontificales, de l'infaillibilité desquelles il serait injuste de douter. Le cardinal d'Aguirre et le P Petitdidier ont montré, en suivant l'ordre des événements de siècle en siècle, que tous les écrivains chrétiens ont constamment défendu la prérogative de l'infaillibilité. Charlas et le P Serry assurent que les évêques français et leurs synodes, la faculté de Paris et autres théologiens français ont toujours soutenu avec zèle l'infaillibilité

---

decidendas remittat, ut postmodum suum judicium proferat.

XVIII. Febronius contendit concilia esse absolute necessaria, « propter (ut ait pag. 323) indeclinabilem in materiis fidei auctoritatem illis solis inhærentem. » Sed communiter theologi docent concilia esse quidem utilia, sed non necessaria; ita Juveninus (*Theol.*, tom. V, diss. IV, qu. 3, cap. I, art. 5, concl. 2), Tournely (tom. I, *de loc. theol.*, et præsertim *de conc.*, qu. 8), Duvallius (*de supr. rom. pontif pot.*, pag. 234) et alii : atque Facultas parisiensis, anno 1663, id expresse declaravit. Infra autem (cap. IX, num. 3) referemus plurimas hæreses extinctas fuisse absque concilio, sed per solas pontificum definitiones, de quarum infallibilitate injustum est dubitare. Cardinalis de Aguirre in suo libro *Auctoritas*, etc. (tract. I, disp. 3, 4 et 5), et P. Petitdidier (*diss. hist. et theol.*) discurrendo de seculo in seculum, ostendunt omnes scriptores christianos pro pontificis infallibilitate semper pugnasse : imo Charlas (*de lib. eccl. gall.*, lib. VIII, cap. X et XI), P Serry (*append. ad diss. rom. pont.*) scribunt præsertim episcopos Galliæ, et eorum synodos atque parisiensem Academiam, ac alios theologos gallos pontificiam

pontificale. On peut citer Louis Bail, le P. Raynaud, Etienne Baraut, archevêque d'Arles, Jean Coëffeteau, évêque de Marseille, Michel Mauclerc, Thomassin et tant d'autres.

XIX. Duval, dans son ouvrage cité plus haut, s'est exprimé sans détour. « Que nos adversaires le veuillent ou qu'ils ne le veuillent pas, dit-il, il est clairement démontré que les anciens docteurs de l'Eglise gallicane ont toujours reconnu cette infaillibilité dans les souverains pontifes, et que ce n'est que depuis environ deux cents ans (c'est-à-dire depuis le temps du concile de Constance), alors que des schismes déplorables ont fait irruption dans l'Eglise, qu'on a commencé à combattre cette vérité. » Baluse, dans sa vie de Pierre de Marca, et Antoine Charlas affirment que ce docte prélat, dans un traité de l'infaillibilité du pape, a démontré que l'opinion contraire n'a jamais été que tolérée par l'Eglise. Voici au surplus ce qui a été dit dans un acte du clergé de France du 20 janvier 1726 : « Tous les évêques vénéreront à l'envi le nom de N.-S.-P. le Pape,

---

infallibilitatem semper studiose defendisse. Pro ea scripserunt etiam Ludovicus Bail (*Apparat. ad summ. conc.*), P. Raynaudus (tom. inter ejus opera sub titulo *Pontificiæ*), Stephanus Baraut, archiepiscopus arelatensis (in suo *Clypeo cath. fid.*), Joannes Coeffeteau, episcopus massiliensis (*de sacr. monarch.*), Michaël Mauclerus (de eod. tit.), Thomassinus (in sua diss. super concilia), et alii.

XIX. Duvallius (*de supr. pot., etc.*, loco cit.) scripsit : « Velint nolint adversarii, liquido constat, veteres Ecclesiæ gallicanæ proceres hanc in summis pontificibus infallibilitatem semper agnovisse ; eosque qui hanc veritatem impugnare conati sunt, a ducentis aut circiter annis (scilicet a tempore concilii constantiensis) quibus in Ecclesiam horrenda schismata irruerunt, cœpisse. » Balutius in vita Petri de Marca, et M. Antonius Charlas, testantur præfatum Petrum in quodam suo *tract. de infallibilitate papæ* demonstrasse opinionem oppositam *ab Ecclesia tolerari tantum*. Præterea in actu cleri gallicani, habito die 20 jan. 1726 (art. 137) dictum fuit : « Omnes episcopi pariter

qui est le chef visible de l'Eglise universelle, le vicaire de Jésus-Christ en terre, etc.; en un mot, le successeur de Pierre, en qui l'apostolat et l'épiscopat ont pris naissance, et sur qui Jésus-Christ a fondé son Eglise, en lui donnant les clefs du ciel avec l'infaillibilité de la foi. » De même les évêques assemblés à Paris en 1653, écrivirent à Innocent X une lettre où l'on remarque ces expressions : « Les jugements portés par les souverains pontifes pour maintenir la règle de la foi, etc., ont pour l'Eglise entière une autorité divine et souveraine, à laquelle tous les chrétiens sont rigoureusement tenus de rendre une obéissance même intérieure. » Le marquis Maffei, dans ses *Osservazioni letterarie*, p. 89, a pris de là occasion de dire : « En un mot, on ne dira plus que l'illustre nation française, sur l'article de l'infaillibilité du pape et de sa supériorité sur le concile, ait volontairement renoncé aux sentiments que pendant tant de siècles ont professés ses ancêtres, puisque parmi eux des hommes du plus grand mérite, et plusieurs vénérables assemblées tenues

---

venerabuntur nomen S. Patris papæ, qui est caput visibile universalis Ecclesiæ, vicarius Dei in terris etc., uno verbo successor Petri, in quo apostolatus et episcopatus ortum habuerunt, et super quem Jesus Christus Ecclesiam suam fundavit, ei tradendo cœli claves cum infallibilitate fidei. » Item episcopi congregati in congressu Parisiorum, celebrato anno 1653, scripserunt deinde Innocentio X, inter alia, hæc verba : « Judicia pro sancienda regula fidei a summis pontificibus lata, etc., divina æque ac summa per universam Ecclesiam auctoritate niti, cui christiani omnes ex officio ipsius quoque mentis obsequium præstare tenentur. » Hinc Marchio Maffei (tom. V) sui operis *Osservazioni letterarie*, non sine fundamento (pag. 89) scripsit : « In somma non può mai dirsi, che l'inclita nazion Francese abbia in oggi, nel punto dell'infallibilità pontificia, e della superiorità al concilio, rinunziato concordamente a' sentimenti per tanti secoli professati da' lor maggiori, mentre tanti de' loro più insigni soggetti, e non pochi de' lor più venerabili congressi all'eta nostra tenuti, veggiamo così favorevoli all'antica e ro-

jusqu'à notre temps, se sont montrés favorables à l'ancienne doctrine de Rome. » Au reste, si quelqu'un veut bien connaître combien la doctrine de l'infaillibilité pontificale a été de tout temps répandue parmi les catholiques, il n'aura qu'à parcourir la *Bibliothèque pontificale* du P Louis Jacob, imprimée à Lyon en 1643 ; le P Raynaud, dans son ouvrage sur cette matière ; le livre de Louis Andruzzi, dans sa *Vetus Græcia ;* François-Antoine Siméoni (*de rom. pont. potest.*), Victor Amédée Soardi, docteur de l'université de Turin, et l'ouvrage d'un anonyme, imprimé en 1682, sous le titre de : *Doctrina, quam de primatu ac infallibilitate rom. pont. tradiderunt Lovanienses theologiæ professores, tam veteres quam recentiores.*

XX. Il est curieux, cependant, d'entendre Febronius faire le détail de toutes les conditions qu'il veut qu'un concile ait remplies, pour qu'il puisse être regardé comme légitime et œcuménique. Il veut d'abord (cap. VI, §. 8, n. 12) que le concile se compose non-seulement de prélats, mais encore de simples prêtres et même de laïques, parce que, dit-il, « en dehors du con-

---

mana sentenza. » Demum qui vult plenius noscere quam antiqua et communis fuerit catholicorum sententia de infallibilitate pontificis, percurrat *Bibliothecam pontificiam* P Ludovici Jaçob, editam Lugduni anno 1643 ; P Raynaudum (in opusc. de hac materia) librum Ludovici Andruzzi, sub titulo *Vetus Græcia*, etc.: Franciscum Antonium Simeoni (*de rom. pont. pot.*), Victorium Amadæum Soardi, doctorem Universitatis taurinensis (*de pont. auct.*) ; item legat anonymum proditum anno 1682, cui titulus : « Doctrina quam de primatu ac infallibilitate rom. pont. tradiderunt lovanienses theologiæ professores, tam veteres quam recentiores. »

XX. Sed curiosum est audire a Febronio, quibusnam conditionibus concilium debeat esse præditum, ut sit vere legitimum et œcumenicum. Ipse (cap. VI, §. 8, n. 12) ad hoc requirit, ut in concilio ultra episcopos non solum clerici, sed etiam laici conveniant, quoniam (ut ait) Ecclesia non solum ex episcopis, sed etiam ex clericis et laicis componitur. En ejus verba :

cile, l'Eglise ne se compose pas seulement d'évêques, mais du reste du clergé, et même des laïques... C'est le corps de l'Eglise, composé tant de laïques que de clercs, qui nous transmet intact le dépôt de la foi, conservé par tous avec fidélité. » Il exige de plus que le pape se reconnaisse soumis aux décisions du concile. Voilà donc ce que Febronius demande comme absolument nécessaire pour la validité d'un concile : qu'il soit composé d'évêques, de prêtres et de laïques, et que le pontife se déclare lui être inférieur. Mais où trouver un pape qui, trahissant les droits sacrés de son siége, se soumette volontairement aux décisions d'un concile, d'un concile surtout formé d'un amalgame de prêtres et de laïques? Et voilà les conciles qu'a tout fraîchement inventés Febronius, pour réformer l'Eglise universelle.

« Extra concilium Ecclesia consistit non in solis episcopis, sed in reliquis etiam clericis, imo laicis... Corpus vero ex laicis clericisque compositum fidem, quam tanquam fidele depositum servat, ad nos illibatam transmittit. » Requirit insuper (cap. VI, §. 3) ut pontifex « se ejusdem (concilii) decisionibus agnoscat subjectum. » Hoc igitur est concilium legitimum, et absolute necessarium a Febronio requisitum! Concilium ex episcopis, clericis et laicis compositum! Item concilium, cujus « decisionibus pontifex se agnoscat subjectum! » Sed quisnam papa inveniri poterit, qui factus proditor suæ sedis et jurium, se ultro submittat decisionibus concilii, et talis concilii, nimirum ex clericis ac laicis compacti? En concilia noviter adinventa, quibus Febronius universam Ecclesiam reformare nititur!

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE PREMIER VOLUME

Pag.
PRÉFACE v
LES VÉRITÉS DE LA FOI. — A Marie, mère de Dieu 1

PREMIÈRE PARTIE

Contre les Matérialistes qui nient l'existence de Dieu.

CHAP. I[er]. — But de l'ouvrage 3
CHAP. II. — On prouve l'existence de Dieu par celle des choses créées, qui ne pourraient exister si elles n'avaient eu un premier principe... 17
CHAP. III. — On prouve l'existence de Dieu par la sage disposition des diverses parties du monde, qui est établi dans un ordre si parfait et si stable 28
CHAP. IV. — On prouve l'existence de Dieu par la contingence des créatures, lesquelles étant contingentes, supposent un être nécessaire par qui elles existent 34
CHAP. V. — On prouve l'existence de Dieu par le mouvement des corps ou de la matière 38
CHAP. VI. — Preuve de l'existence de Dieu par l'existence des âmes... 47
§ I[er]. — La matière ne peut pas être le sujet de la pensée 48
§ II. — On réfute les trois opinions suivant lesquelles les matérialistes soutiennent que la matière peut penser 57
§ III. — On réfute en particulier ce qu'a écrit Hobbes sur cette même question de la matière pensante 61
§ IV. — Opinion de Locke sur la même question 65
§ V. — On réfute le système impie de Spinosa 73
RÉFUTATION d'un livre français intitulé *De l'Esprit* 83

DEUXIÈME PARTIE

Contre les Déistes qui nient la Religion révélée.

CHAP. I[er]. De la nécessité de la révélation en matière de religion 102

Pag.
CHAP. II. — On prouve la vérité des divines Ecritures de l'Ancien Testament.. 112
CHAP. III. — Preuve de la divinité des Ecritures de l'Ancien Testament par les miracles.. 121
CHAP. IV. — On prouve, en outre, la divinité des Ecritures par les prophéties de la venue du Messie.. 125
§ Ier. — On prouve que le Messie est réellement venu, par les prophéties de David et de Jacob.. 127
§ II. — On prouve la venue du Messie par la prophétie de Daniel. .. 131
§ III. — Autre preuve de la venue du Messie par la prophétie d'Aggée. 140
CHAP. V. — Les prophéties judaïques de la destruction du temple, de la dispersion, de l'aveuglement et de la conservation des Juifs prouvent évidemment la vérité des Ecritures et la venue du Messie. § Ier. — De la destruction du temple.. 145
§ II. — De la dispersion des Juifs 150
§ III. — De l'aveuglement des Juifs, prédit par les prophètes.......... 152
§ IV. — De la conservation du peuple juif.................................. 157
CHAP. VI — De l'illusion des Juifs au sujet de la royauté du Messie.. 159
CHAP. VII. — Prédiction de l'état de pauvreté et d'humiliation où devait vivre le Messie en ce monde.................................. 163
CHAP. VIII. — Prédiction des extrêmes douleurs et des ignominies au milieu desquelles le Messie devait mourir........................ 167
§ Ie. — Figures de l'ancienne loi qui représentaient cette mort du Messie.. 168
§ II. — De la passion du Messie, clairement prédite par Isaïe, au chap. LIII.. 171
CHAP. IX. — La conversion des gentils prouve la vérité des Ecritures, et que Jésus-Christ est le véritable Messie promis............ 180
CHAP. X. — La conversion des gentils confirme puissamment la venue du Messie et la vérité de la religion chrétienne 184
CHAP. XI. — Preuve de la vérité des Ecritures du Nouveau Testament. 201
CHAP. XII. — Objections des incrédules contre la vérité des livres évangéliques.. 216
CHAP. XIII. — De la doctrine sainte et divine de Jésus-Christ.... ... 225
CHAP. XIV — Que les miracles de Jésus-Christ confirment sa doctrine. 237
CHAP. XV — La résurrection de Jésus-Christ, son ascension glorieuse, et la venue du Saint-Esprit prouvent évidemment la vérité de notre sainte foi.. 244
§ Ier. — De la résurrection de Jésus-Christ.................................. 244
§ II. — De l'ascension de Jésus-Christ 249
§ III. — De la venue du Saint-Esprit.. 251
CHAP. XVI. — Les miracles des Apôtres confirment avec une nouvelle force la vérité de la religion chrétienne.......................... 254
CHAP. XVII. — De la providence de Dieu envers ses créatures niée par les incrédules 261
CHAP. XVIII. — De l'immortalité de l'âme 276
CHAP. XIX. — De l'éternité des récompenses et des peines de la vie future.. 298

TROISIÈME PARTIE

Contre les Sectaires qui nient que l'Eglise catholique soit la seule véritable.

Pag.

CHAP. I[er]. — Les caractères de l'Eglise catholique démontrent évidemment qu'elle est la seule véritable Eglise de Dieu.................... 312
§ I[er]. — Les miracles opérés dans le sein de l'Eglise catholique sont une nouvelle preuve qu'elle est la véritable Eglise............... 323
§ II. — La constance des martyrs est encore une autre preuve de la vérité de l'Eglise catholique 332
CHAP. II. — La religion des gentils ne saurait être la vraie............ 337
§ I[er]. — De la vanité des divinations et des oracles des païens......... 345
§ II. — Fausseté de la secte des Manichéens. 350
CHAP. III. — La religion juive ne saurait être la véritable............. 351
CHAP. IV. — La religion mahométane ne peut être une vraie religion. 355
CHAP. V — On prouve que l'Eglise catholique romaine est la seule véritable, et que toutes les autres sont fausses et hérétiques.... 362
CHAP. VI. — Fausseté de la religion prétendue réformée. — § I[er]. — Ce qui prouve en premier lieu qu'elle est fausse, c'est que ses chefs n'ont pas de mission divine. 375
II. — En second lieu, la religion réformée est fausse, parce qu'il lui manque une règle de foi 381
§ III. — La règle de la foi se trouve dans les définitions de l'Eglise ... 390
§ IV. — De l'infaillibilité des traditions approuvées par l'Eglise...... 396
CHAP. VII. — On démontre la nécessité d'un chef suprême dans l'Eglise, pour conserver l'unité de doctrine, et on fait voir que ce chef a été saint Pierre... 401
CHAP. VIII. — Preuves que les pontifes romains sont les successeurs de saint Pierre, et qu'ils ont les mêmes pouvoirs qui furent accordés à saint Pierre......................... 410
CHAP. IX. — De la supériorité des pontifes romains sur les conciles.. 417
§ I[er]. — Réponse aux objections des adversaires........................ 453
II. — Réponse aux objections tirées des conciles de Pise et de Constance.............. 460
§ III. — Réponse à l'objection tirée du concile de Bâle................ 474
§ IV — Réponse aux autres arguments recueillis par Noël Alexandre dans son *Histoire ecclésiastique*, et par lesquels nos adversaires prétendent prouver que le concile est supérieur au pape. 483
CHAP. X. — Démonstration de l'infaillibilité des définitions du pontife romain en matière de foi et de mœurs......... 508
CHAP. XI. — Conclusion de l'ouvrage 542
Exhortation à ceux qui ont du zèle pour la vraie foi................. 548
Prière pour le bien de la sainte Eglise. 548
DÉFENSE DU SUPRÊME POUVOIR du Souverain Pontife contre Justin Febronius. — But de l'ouvrage....... 551

Pag.
CHAP. Ier. — L'autorité suprême du Pape prouvée par l'Ecriture et particulièrement par le texte de saint Matthieu.................... 564
CHAP. II. — L'autorité suprême du Pape prouvée par ces deux autres textes : *Et tibi dabo claves, etc.*, et : *Rogavi pro te, ut non deficiat*, etc. 588
CHAP. III. — L'autorité du Pape prouvée par cet autre texte : *Pais mes brebis*.......... 600
CHAP. IV. — L'autorité suprême ou monarchique du Pape prouvée par les conciles œcuméniques eux-mêmes...................... 615
CHAP. V. — La suprême autorité du Pape, et conséquemment son infaillibilité, prouvées par les témoignages unanimes des Pères.... 647
CHAP. VI. — La souveraineté du pouvoir des Papes sur toute l'Eglise, prouvée par la raison................ 667
CHAP. VII. — On insiste sur ce même sujet, et on prouve qu'il est faux que les évêques aient dans l'Eglise un pouvoir égal à celui du Pape... 693

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

Saint-Quentin. — Imp. Jules Moureau.